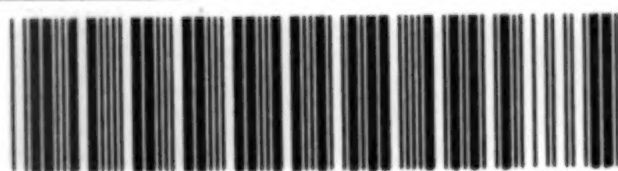
Digitized by Google



Kritisches
Journal der Philosophie

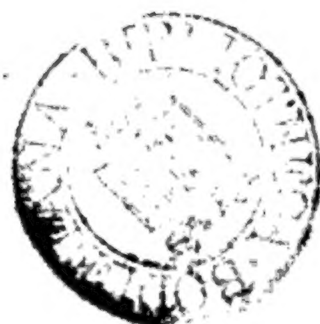
herausgegeben

von

Fr. Wilh. Joseph Schelling

und

Ge. Wilhelm Fr. Hegel.



Ersten Bandes erstes Stück.

Tübingen
in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.
1802.

Einleitung.

Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniß zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere.

Die Kritik, in welchem Theil der Kunst oder Wissenschaft sie ausgeübt werde, fodert einen Maaßstab, der von dem Beurtheilenden eben so unabhängig, als von dem Beurtheilten, nicht von der einzelnen Erscheinung, noch der Besonderheit des Subjects, sondern von dem ewigen und unwandelbaren Urbild der Sache selbst hergenommen seye. Wie die Idee schöner Kunst durch die Kunstkritik nicht erst geschaffen oder erfunden, sondern schlechthin vorausgesetzt wird, eben so ist in der philosophischen Kritik die Idee der Philosophie selbst die Bedingung und Voraussetzung, ohne welche jene in alle Ewigkeit nur Subjectivitäten gegen Subjectivitäten, niemals das Absolute gegen das Bedingte zu setzen hätte.

Da die philosophische Kritik sich von der Kunstkritik nicht durch Beurtheilung des Vermögens zur Objectivität, das in einem Werke sich ausdrückt, sondern nur durch

den Gegenstand, oder die Idee selbst unterscheidet, welche diesem zu Grunde liegt, und welche keine andre als die der Philosophie selbst seyn kann, so müßte, (da, was das erste betrifft, die philosophische Kritik mit der Kunstkritik gleiche Ansprüche auf allgemeine Gültigkeit hat), wer derselben gleichwohl Objectivität des Urtheils absprechen wollte, nicht die Möglichkeit bloß verschiedener Formen der Einen und selben Idee, sondern die Möglichkeit wesentlich verschiedener und doch gleich wahrer Philosophien behaupten, — eine Vorstellung, auf welche, so großen Trost sie enthalten mag, eigentlich keine Rücksicht zu nehmen ist. Daß die Philosophie nur Eine ist, und nur Eine seyn kann, beruht darauf, daß die Vernunft nur Eine ist; und so wenig es verschiedene Vernunften geben kann, eben so wenig kann sich zwischen die Vernunft und ihr Selbsterkennen eine Wand stellen, durch welche dieses eine wesentliche Verschiedenheit der Erscheinung werden könnte, denn die Vernunft absolut betrachtet und insofern sie Object ihrer selbst im Selbsterkennen, also Philosophie wird, ist wieder nur Eins und dasselbe; und daher durchaus das gleiche.

Da der Grund einer Verschiedenheit in der Philosophie selbst nicht im Wesen derselben liegen kann, welches schlechthin Eines ist, auch nicht in der Ungleichheit des Vermögens, die Idee derselben objectiv zu gestalten, weil nämlich philosophisch betrachtet die Idee selbst alles ist, das Vermögen aber, sie darzustellen, das zu ihrem Besitz hinzukommt, der Philosophie nur noch eine andre, ihr nicht eigenthümliche Seite giebt, so könnte also eine Möglichkeit unendlich vieler und verschiedener Reflexe, de-

ren jeder, seinem Wesen nach verschieden vom andern gesetzt, gleiches Recht hätte, sich gegen die andern zu behaupten, nur dadurch herausgebracht werden, daß, indem die Philosophie als ein Erkennen des Absoluten bestimmt wird, dieses, es seye als Gott oder in irgend einer andern Rücksicht als Natur, in unbeweglicher und absoluter Entgegensetzung gegen das Erkennen als subjectives, gedacht würde.

Allein auch bey dieser Ansicht würde die Verschiedenheit sich selbst aufheben und verbessern müssen. Denn indem das Erkennen als etwas formelles vorgestellt wird, wird es in seinem Verhältnisse zum Gegenstand als durchaus passiv gedacht, und an das Subject, das dieses Empfangens der Gottheit, oder des reinen objectiven Anschauens der Natur fähig seyn soll, gefodert werden, daß es überhaupt sich gegen jedes andre Verhältniß zu irgend einer Beschränkung, verschließe, und aller eignen Thätigkeit sich enthalte, indem dadurch die Reinheit des Empfangens getrübt würde. Durch diese Passivität des Aufnehmens und die Gleichheit des Objects, würde dasjenige, was als Resultat vorgestellt wird, das Erkennen des Absoluten, und eine daraus hervorgehende Philosophie durchaus wieder nur Eine und allenthalben dieselbe seyn müssen.

Dadurch daß die Wahrheit der Vernunft, so wie die Schönheit nur Eine ist, ist Kritik als objective Beurtheilung überhaupt möglich, und es folgt von selbst, daß sie nur für diejenigen einen Sinn habe, in

welchen die Idee der Einen und selben Philosophie vorhanden ist; eben so nur solche Werke betreffen kann, in welchen diese Idee als mehr oder weniger deutlich ausgesprochen zu erkennen ist. Das Geschäft der Kritik ist für diejenigen und an denjenigen Werken durchaus verlohren, welche jener Idee entbehren sollten. Mit diesem Mangel der Idee kommt die Kritik am meisten in Verlegenheit, denn wenn alle Kritik Subsumtion unter die Idee ist, so hört da, wo diese fehlt, nothwendig alle Kritik auf, und diese kann sich kein anderes unmittelbares Verhältniß geben, als das der Verwerfung. In der Verwerfung aber bricht sie alle Beziehung desjenigen, worin die Idee der Philosophie mangelt, mit demjenigen, in dessen Dienst sie ist, gänzlich ab. Weil das gegenseitige Anerkennen hiermit aufgehoben wird, erscheinen nur zwei Subjectivitäten gegeneinander; was nichts mit einander gemein hat, tritt eben damit in gleichem Recht auf, und die Kritik hat sich, indem sie das zu beurtheilende, für alles Andere nur nicht für Philosophie, und weil es doch nichts seyn will, als Philosophie, dadurch für gar nichts erklärt, in die Stellung eines subjectiven versetzt, und ihr Ausspruch erscheint als ein einseitiger Machtspruch; eine Stellung, welche, da ihr Thun objectiv seyn soll, unmittelbar ihrem Wesen widerspricht; ihr Urtheil ist eine Appellation an die Idee der Philosophie, die aber, weil sie nicht von dem Gegenpart anerkannt wird, für diesen ein fremder Gerichtshof ist. Gegen dieß Verhältniß der Kritik, welche die Unphilosophie von der Philosophie abscheidet, — auf einer Seite zu stehen, und die Unphilosophie auf der entgegengesetzten zu haben, ist unmittelbar

keine Rettung. Weil die Unphilosophie sich negativ gegen die Philosophie verhält, und also von Philosophie nicht die Rede seyn kann, so bleibt nichts übrig, als zu erzählen, wie sich diese negative Seite ausspricht, und ihr Nichtsseyn, welches, insofern es eine Erscheinung hat, Plattheit heißt, bekennt, und da es nicht fehlen kann, daß was im Anfang nichts ist, im Fortgang nur immer mehr und mehr als Nichts erscheine, so daß es so ziemlich allgemein als solches erkannt werden kann, so versöhnt die Kritik durch diese von der ersten Nullität aus fortgesetzte Construction wieder auch die Unfähigkeit, welche in dem ersten Ausspruch nichts als Eigenmächtigkeit und Willkühr sehen konnte.

Wo aber die Idee der Philosophie wirklich vorhanden ist, da ist es Geschäft der Kritik, die Art und den Grad, in welchem sie frey und klar hervortritt, so wie den Umfang, in welchem sie sich zu einem wissenschaftlichen System der Philosophie herausgearbeitet hat, deutlich zu machen.

Was das letztere betrifft, so muß man es mit Freude und Genuß annehmen, wenn die reine Idee der Philosophie ohne wissenschaftlichen Umfang mit Geist als eine Naivetät sich ausdrückt, welche nicht zur Objectivität eines systematischen Bewußtseyns gelangt; es ist der Abdruck einer schönen Seele, welche die Trägheit hatte, sich vor dem Sündenfall des Denkens zu bewahren, aber auch des Muths entbehrte, sich in ihn zu stürzen, und seine Schuld bis zu ihrer Auflösung durchzuführen, darum aber

auch zur Selbstanschauung in einem objectiven Ganzen der Wissenschaft nicht gelangte. Die leere Form solcher Geister aber, die ohne Geist in kurzen Worten, Wesen und Hauptsache der Philosophie geben wollen, hat weder wissenschaftliche noch sonst eine interessante Bedeutung.

Wenn aber die Idee der Philosophie wissenschaftlicher wird, so ist von der Individualität, welche unbeschadet der Gleichheit der Idee der Philosophie, und der rein objectiven Darstellung derselben, ihren Charakter ausdrücken wird, die Subjectivität oder Beschränktheit, welche sich in die Darstellung der Idee der Philosophie einmischt, wohl zu unterscheiden; an den hierdurch getrübten Schein der Philosophie hat sich die Kritik vorzüglich zu wenden und ihn herunter zu reißen.

Wenn es sich hier zeigt, daß die Idee der Philosophie wirklich vorschwebt, so kann die Kritik an die Foderung und an das Bedürfniß, das sich ausdrückt, das objective, worinn das Bedürfniß seine Befriedigung sucht, halten, und die Eingeschränktheit der Gestalt, aus ihrer eigenen ächten Tendenz nach vollendeter Objectivität widerlegen.

Es ist aber hierbey ein gedoppelter Fall möglich. Entweder hat sich das Bewußtseyn über die Subjectivität nicht eigentlich entwickelt; die Idee der Philosophie hat sich nicht zur Klarheit freyer Anschauung erhoben, und bleibt in einem dunklern Hintergrunde stehen, etwa auch weil Formen, in denen sich viel ausgedrückt findet, und

die eine große Autorität haben, noch den Durchbruch zur reinen Formlosigkeit, oder, was dasselbe ist, zur höchsten Form hindern. Wenn die Kritik das Werk und die That nicht als Gestalt der Idee kann gelten lassen, so wird sie doch das Streben nicht verkennen; das eigentlich wissenschaftliche Interesse dabei ist, die Schaale aufzureiben, die das innere Aufstreben noch hindert den Tag zu sehen; es ist wichtig, die Mannichfaltigkeit der Reflexe des Geistes, deren jeder seine Sphäre in der Philosophie haben muß, so wie das untergeordnete und mangelhafte derselben zu kennen.

Oder es erhellt, daß die Idee der Philosophie deutlicher erkannt worden ist, daß aber die Subjectivität sich der Philosophie insoweit, als um sich selbst zu retten nöthig wird, zu erwehren bestrebt ist.

Hier gilt es nicht darum, die Idee der Philosophie emporzuheben, sondern die Winkelzüge aufzudecken, welche die Subjectivität, um der Philosophie zu entgehen, anwendet, so wie die Schwäche, für welche eine Beschränktheit ein sicherer Halt ist, theils für sich, theils in Rücksicht auf die Idee der Philosophie, die mit einer Subjectivität vergesellschaftet wird, anschaulich zu machen; denn wahre Energie jener Idee und Subjectivität sind unverträglich.

Es gibt aber noch eine Manier, an die sich die Kritik vorzüglich zu heften hat, nämlich diejenige, welche im Besitz der Philosophie zu seyn vorgiebt, die Formen und

Worte, in welchen große philosophische Systeme sich ausdrücken, gebraucht, viel mitspricht, aber im Grunde ein leerer Wortdunst ohne innern Gehalt ist. Ein solches Geschwätze ohne die Idee der Philosophie erwirbt sich durch seine Weitläuftigkeit und eigene Anmaßung eine Art von Autorität, theils weil es fast unglaublich scheint, daß so viel Schaale ohne Kern seyn soll, theils weil die Leerheit eine Art von allgemeiner Verständlichkeit hat. Da es nichts ekelhafteres giebt, als diese Verwandlung des Ernsts der Philosophie in Plattheit, so hat die Kritik alles aufzubieten, um dieß Unglück abzuwehren.

Diese verschiedenen Formen finden sich im allgemeinen mehr oder weniger herrschend in dem jetzigen deutschen Philosophiren, worauf dieses kritische Journal gerichtet ist. Dabey haben sie aber die Eigenthümlichkeit, daß, seitdem durch Kant und noch mehr durch Fichte, die Idee einer Wissenschaft und besonders der Philosophie als Wissenschaft aufgestellt worden, und die Möglichkeit durch mancherley philosophische Gedanken über diesen oder jenen Gegenstand, etwa in Abhandlungen für Akademien, sich als Philosophen geltend zu machen, vorbey ist, und das einzelne Philosophiren allen Credit verlohren hat, — jedes philosophische Beginnen sich zu einer Wissenschaft und einem System erweitert oder wenigstens als absolutes Princip der ganzen Philosophie aufsteht, und daß dadurch eine solche Menge von Systemen und Principien entsteht, die dem philosophirenden Theil des Publicums eine äußere Aehnlichkeit mit jenem Zustande der Philosophie in Griechenland giebt, als jeder vorzüglichere philosophi-

sche Kopf die Idee der Philosophie nach seiner Individualität ausarbeitete. Zugleich scheint die philosophische Freyheit, die Erhebung über Autorität und die Selbstständigkeit des Denkens unter uns so weit gediehen zu seyn, daß es für Schande gehalten würde, sich als Philosophen nach einer schon vorhandenen Philosophie zu nennen; und das Selbstdenken meynt sich allein durch Originalität, die ein ganz eigenes und neues System erfindet, ankündigen zu müssen.

So nothwendig das innere Leben der Philosophie, wenn es sich zur äußern Gestalt gebiert, ihr von der Form seiner eigenthümlichen Organisation mitgibt, so sehr ist das originelle des Genies verschieden von der Besonderheit, die sich für Originalität hält und ausgibt; denn diese Besonderheit, wenn sie näher ins Auge gefaßt wird, hält sich in Wahrheit innerhalb der allgemeinen Heerstraße der Kultur, und kann sich nicht einmahl rühmen, aus dieser heraus zur reinen Idee der Philosophie gekommen zu seyn; denn wenn sie diese ergriffen hätte, würde sie dieselbe in andern philosophischen Systemen erkennen, und eben damit, wenn sie ihre eigene lebendige Form zwar behalten muß, doch sich nicht den Nahmen einer eigenen Philosophie beylegen können. Was sie innerhalb jener Heerstraße sich eigenes erschaffen hat, ist eine besondere Reflexionsform, aufgegriffen von irgend einem einzelnen und darum untergeordneten Standpunct, die in einem Zeitalter, das den Verstand so vielseitig ausgebildet, besonders auch ihn so mannichfaltig an der Philosophie verarbeitet hat, wohlfeil zu haben ist.

Eine Versammlung solcher origineller Tendenzen und des mannichfaltigen Bestrebens nach eigenen Formen und Systemen bietet mehr das Schauspiel der Quaal der Verdammten, die entweder ihrer Beschränktheit ewig verbunden sind, oder von einer zu der andern greifen, und alle durchbewundern, und eine nach der andern wegwerfen müssen, als das Schauspiel des freyen Aufwachsens der mannichfaltigsten lebendigen Gestalten in den philosophischen Gärten Griechenlands dar.

Was die Arbeit betrifft, eine solche Besonderheit zum System zu erweitern, und sie als das Ganze darzustellen, so hält diese Arbeit freilich härter, und die Besonderheit müßte an ihr scheitern, denn wie wäre das Beschränkte fähig sich zu einem Ganzen auszudehnen, ohne eben damit sich selbst zu zersprengen? Schon die Sucht nach einem besondern Princip geht darauf, etwas eigenthümliches und nur sich selbst genügendes zu besitzen, das sich dem Anspruch an Objectivität des Wissens und an Totalität desselben entzieht. Und doch ist das Ganze mehr oder weniger, in objectiver Form, wenigstens als Materialien, als eine Menge des Wissens vorhanden; es ist schwer ihm Gewalt anzuthun, und consequent seinen eigenthümlichen Begriff durch dasselbe durchzuführen; zugleich ist es nimmer erlaubt, es beifällig, weil es einmal da ist, ohne Zusammenhang aufzuführen; am genialischsten sieht es aus, sich darum nicht zu bekümmern, und sein eigenthümlichstes Princip einmal als das alleinige hinzustellen, um den Zusammenhang mit welchem sich das übrige Wissen selbst bekümmern möge; es scheint eher eine

niedrige Arbeit zu seyn, dem Grundprincip seinen wissenschaftlichen objectiven Umfang zu geben. Soll aber dieser Umfang theils nicht fehlen, theils doch die Mühe erspart seyn, das mannichfaltige des Wissens in den Zusammenhang unter sich und mit der Beschränktheit des Princips zu bringen, so vereinigt diejenige Manier alle diese Foderungen, welche provisorisch philosophirt, d. h. das vorhandene nicht aus dem Bedürfnisse eines Systems des Wissens, sondern aus dem Grunde aufführt, weil es scheint, daß es doch auch seinen Gebrauch, den Kopf zu üben, habe, denn wofür wäre es sonst vorhanden?

In dieser Rücksicht hat die kritische Philosophie einen vorzüglich guten Dienst geleistet. Indem nämlich durch sie erwiesen worden ist, um es in ihren Worten zu sagen, daß die Verstandesbegriffe nur ihre Anwendung in der Erfahrung haben, die Vernunft als erkennend sich durch ihre theoretischen Ideen nur in Widersprüche verwickelt, und dem Wissen überhaupt seine Objecte durch die Sinnlichkeit gegeben werden müssen, so wird dieß dahin benutzt, auf die Vernunft in der Wissenschaft Verzicht zu thun, und sich dem krassesten Empirismus zu ergeben. Wenn die rohesten in die Erfahrung hineingetragenen Begriffe, eine durch die grellsten Geburten einer geistlosen Reflexion verunreinigte Anschauung, für innere und äußere Erfahrung und für Thatsachen des Bewußtseyns ausgegeben und unter diesem Titel alles zusammengerafft wird, auf irgend woher erhaltene Versicherung, daß es im Bewußtseyn sich vorfinde, so geschieht dieß mit Berufung auf die kritische Philosophie, welche die

Erfahrung und Wahrnehmung zur Erkenntniß für nothwendig erweise, und der Vernunft kein constitutives, sondern nur ein regulatives Verhältniß zum Wissen erlaube. Außerdem daß die Unphilosophie und Unwissenschaftlichkeit, wie sie sonst die Philosophie frey verachtete, eine philosophische Form zu ihrer Rechtfertigung angenommen hat, hat sie hierdurch zugleich noch höhere Vortheile erreicht, nämlich den gesunden Menschenverstand und jedes beschränkte Bewußtseyn, und die höchsten Blüthen desselben, nämlich die jeweiligen höchsten moralischen Interessen der Menschheit mit der Philosophie ausgesöhnt.

Wenn aber die Subjectivität ohne Rücksicht der Schwierigkeit, welche sie findet, sich als ein System darzustellen, auch darum, weil bereits die kritische Philosophie wenigstens einen großen Umfang endlicher Formen verdächtig oder unbrauchbar gemacht hat, mit einer Einsicht in ihre Beschränktheit und einer Art von bösem Gewissen behaftet ist, und sich scheut, sich als absolut hinzustellen, wie mag sie ohnerachtet des eigenen bessern Wissens und der vorschwebenden Idee der Philosophie erhalten und geltend gemacht werden? — Mit einer als endlich anerkannten Form soll nur vors erste angefangen werden, sie soll nichts vorstellen als den, dem Scheine nach willkührlichen Anfangspunct, der sich zwar nicht für sich selbst trägt, aber den man vor der Hand, weil sich seine Nützlichkeit schon zeigen werde, gelten, nur provisorisch, problematisch und hypothetisch auf Bitte einstweilen ohne weitere Prätension sich gefallen lassen soll; hintennach werde er sich schon legitimiren; — wenn wir nun von

ihm aus zu dem Wahren gelangen, so werde die Dankbarkeit für das Wegweisen jenen willkührlichen Anfangspunkt für ein nothwendiges erkennen, und ihn bewährt finden. Allein weil das Wahre keines Gängelbandes bedarf, um an demselben herbeigeführt zu werden, sondern gleich für sich selbst aufzutreten die Kraft in sich tragen muß, und weil das Beschränkte, für was es darin, daß es nicht in sich den Gehalt des Bestehens zu haben, sondern nur etwas hypothetisches und problematisches zu seyn eingestanden wird, — selbst anerkannt ist, denn doch noch am Ende als ein wahres Wahres bewährt werden soll, so erhellt, daß es hauptsächlich um die Rettung der Endlichkeit zu thun war; was hinterher nicht mehr hypothetisch seyn soll, kann es auch nicht von Anfang seyn, oder was Anfangs hypothetisch ist, kann hinterher nicht mehr kategorisch werden; sonst trete es gleich als absolut auf, aber da es dazu wie billig zu schüchtern ist, bedarf es eines Umwegs um es einzuschwärzen.

Daß ein solcher endlicher Anfangspunct für etwas einstweilen hypothetisches ausgegeben wird, bringt, da er mit dem Scheine, ohne alle Prätension zu seyn, auftritt, nur eine Täuschung weiter herein; er trete bescheiden als ein hypothetischer oder sogleich als ein gewisser auf, so führt beydes zu demselben Resultat, daß das Endliche als das was es ist in seiner Trennung erhalten, und das Absolute eine Idee, ein Jenseits d. h. mit einer Endlichkeit behaftet bleibt.

Der gewisse Anfangspunct, der um gewiß zu seyn, im unmittelbaren Bewußtseyn aufgegriffen wird, scheint

was ihm dadurch, daß er ein endlicher ist, abgeht, durch seine unmittelbare Gewißheit zu ersetzen; und das reine Selbstbewußtseyn, da es, insofern es Anfangspunkt ist, als ein reines in unmittelbarer Entgegensetzung gegen das empirische gesetzt wird, ist ein solcher; um solche endliche Gewißheiten kann es an und für sich der Philosophie nicht zu thun seyn; eine Philosophie, die um an eine Gewißheit sich anzuknüpfen, von dem Allgemeingültigsten, jedem Menschenverstande nahen Satze oder Thätigkeit ausgeht, thut entweder mit dieser Nützlichkeit etwas überflüßiges, denn sie muß, um Philosophie zu seyn, doch sogleich über diese Beschränktheit hinausgehen und sie aufheben; der gemeine Menschenverstand, der damit verführt werden sollte, wird es sehr gut merken, wenn man seine Sphäre verläßt, und ihn über sich hinausführen will; oder wenn dieses endliche Gewisse, als solches nicht aufgehoben, sondern als ein fixes bleiben und bestehen soll, so muß es wohl seine Endlichkeit anerkennen, und Unendlichkeit fodern, aber das Unendliche tritt damit eben nur als eine Foderung als ein Gedachtes auf, nur als eine Idee, welche als nothwendige und umfassende, alles beschießende, Vernunftidee, doch darum noch ein einseitiges ist, weil dasjenige, das sie denkt (oder sonst irgend das Bestimmte, mit dem angefangen wurde,) und sie selbst als getrennt gesetzt werden. Diese Arten von Rettungen des Beschränkten, — durch welche das Absolute zur höchsten Idee, nur nicht zugleich zum einzigen Seyn erhoben wird, und da von hier an erst die Wissenschaft der Philosophie anfängt, in dem ganzen System derselben der Gegensatz herrschend und absolut bleibt, —

sind gewissermaßen das, was unsere neuere philosophische Kultur charakterisirt, so daß in diesen Begriff ziemlich alles fällt, was in unsern Tagen für Philosophie gegolten hat. Wenn auch die höchste philosophische Erscheinung der letzten Zeit die fixe Polarität des Innerhalb und Außerhalb, Diesseits und Jenseits nicht so weit überwunden hat, daß nicht, eine andre Philosophie, mit der man sich im Wissen dem Absoluten nur nähert, und eine andre, die im Absoluten selbst ist, (gesetzt die letztere werde auch nur unter dem Titel des Glaubens statuirt), als entgegengesetzte zurückblieben, und wenn auf diese Art dem Gegensatze des Dualismus seine höchste Abstraction gegeben, und die Philosophie damit nicht aus der Sphäre unserer Reflexionskultur herausgeführt worden ist, so ist schon die Form der höchsten Abstraction des Gegensatzes von der größten Wichtigkeit und von diesem schärfsten Extrem der Uebergang zur ächten Philosophie um so leichter; weil die Idee des Absoluten, die aufgestellt wird, eigentlich selbst schon den Gegensatz, den die Form einer Idee, eines Sollens, einer unendlichen Foderung mit sich führt, verwirft. Es ist nicht zu übersehen, wie sehr durch die mannichfaltige Bearbeitung, welche der Gegensatz überhaupt, den jede Philosophie überwinden will, dadurch erfahren hat, daß gegen eine Form desselben, in der er in einer Philosophie herrschend war, sich eine folgende Philosophie richtete, und sie überwand, wenn sie schon bewußtlos wieder in eine andere Form desselben zurückfiel, das Studium der Philosophie überhaupt gewonnen hat, zugleich aber in welcher Mannichfaltigkeit der Formen sie sich herumzuwerfen fähig ist.

Dagegen hat eine andere herrschende Manier durchaus nur nachtheilige Seiten, nämlich diejenige, welche sogleich die philosophischen Ideen wie sie hervortreten, populär oder eigentlich gemein zu machen bestrebt ist. Die Philosophie ist ihrer Natur nach etwas esoterisches, für sich weder für den Pöbel gemacht, noch einer Zubereitung für den Pöbel fähig; sie ist nur dadurch Philosophie daß sie dem Verstande, und damit noch mehr dem gesunden Menschenverstande, worunter man die lokale und temporäre Beschränktheit eines Geschlechts der Menschen versteht, gerade entgegengesetzt ist; im Verhältniß zu diesem ist an und für sich die Welt der Philosophie eine verkehrte Welt. Wenn Alexander an seinen Lehrer, als er hörte, dieser mache Schriften über seine Philosophie öffentlich bekannt, aus dem Herzen von Asien schrieb, daß er das, was sie zusammen philosophirt hätten, nicht hätte sollen gemein machen, und Aristoteles sich damit vertheidigte, daß seine Philosophie herausgegeben und auch nicht herausgegeben seye, so muß die Philosophie zwar die Möglichkeit erkennen, daß das Volk sich zu ihr erhebt, aber sie muß sich nicht zum Volk erniedrigen. In diesen Zeiten der Freyheit und Gleichheit aber, in welchen sich ein so großes Publicum gebildet hat, das nichts von sich ausgeschlossen wissen will, sondern sich zu allem gut, oder alles für sich gut genug hält, hat das Schönste und das Beste dem Schicksal nicht entgehen können, daß die Gemeinheit, die sich nicht zu dem, was sie über sich schweben sieht, zu erheben vermag, es dafür so lange behandelt, bis es gemein genug ist, um zur Aneignung fähig zu seyn; und das Plattmachen hat sich zu

einer Art von anerkannt verdienstlicher Arbeit empor-geschwungen. Es ist keine Seite des bessern Bestrebens des menschlichen Geistes, welche dieses Schicksal nicht erfahren hätte; es braucht eine Idee der Kunst oder der Philosophie sich nur blicken zu lassen, so geht es gleich an ein Zubereiten, bis die Sache für Kanzel, Compendien und für den Hausbedarf des Reichsanzeigerischen Publicums zurecht gerührt ist; Leibnitz hatte durch seine Theodicee diese Mühe für seine Philosophie zum Theil selbst übernommen, und seiner Philosophie dadurch nicht, aber seinem Nahmen großen Eingang verschafft; und jetzt finden sich sogleich genug dienstfertige Leute zu diesem Zweck. Mit einzelnen Begriffen macht sich die Sache von selbst; es ist nichts nöthig, als ihren Nahmen auf das, was man in seinem bürgerlichen Leben längst hat, zu ziehen; die Aufklärung drückt schon in ihrem Ursprung und an und für sich die Gemeinheit des Verstandes, und seine eitle Erhebung über die Vernunft aus, und daher hat es keiner Veränderung ihrer Bedeutung bedurft, um sie beliebt und faßlich zu machen; aber man kann annehmen, daß das Wort Ideal nunmehr die allgemeine Bedeutung dessen trägt, was keine Wahrheit in sich hat, oder das Wort Humanität desjenigen, was überhaupt platt ist. — Der scheinbar umgekehrte Fall, welcher aber im Grunde mit jenem ganz gleich ist, tritt da ein, wo schon der Stoff populär ist, und Popularitäten, die mit keinem Schritt die Sphäre des gemeinen Begreifens überschreiten, durch philosophische und methodische Zubereitung zum äußern Ansehen der Philosophie gebracht werden sollen. So wie im ersten Fall die Voraussetzung gemacht wird, daß,

was philosophisch ist, doch zugleich populär seyn, so im zweyten, daß, was seiner Beschaffenheit nach populär ist, auf irgend eine Weise philosophisch werden könne; also in beyden Compatibilität der Flachheit mit der Philosophie.

Man kann diese mancherley Bestrebungen überhaupt auf den in allen Dingen sich regenden Geist der Unruhe und des unsteten Wesens beziehen, welcher unsere Zeit auszeichnet, und der den deutschen Geist nach langen Jahrhunderten der härtesten Zähheit, der es die fürchterlichsten Krämpfe kostet, eine alte Form abzustreifen, endlich so weit gebracht hat, auch philosophische Systeme in den Begriff des immer wechselnden und der Neuigkeiten zu ziehen; doch müßte man diese Sucht des wechselnden und neuen nicht mit der Indifferenz des Spiels, welches in seinem größten Leichtsinn zugleich der erhabenste und der einzig wahre Ernst ist, selbst verwechseln; denn jenes unruhige Treiben geht mit der größten Ernsthaftigkeit der Beschränktheit zu Werke; aber doch hat das Schicksal ihr nothwendig das dunkle Gefühl eines Mißtrauens, und eine geheime Verzweiflung gegeben, die zunächst dadurch sichtbar wird, daß weil die ernsthafte Beschränktheit ohne lebendigen Ernst ist, sie im Ganzen nicht viel an ihre Sachen setzen kann, und darum auch keine große oder höchst ephemerische Wirkungen thun kann.

Sonst, wenn man will, kann man jene Unruhe auch als eine Gährung betrachten, durch welche der Geist aus der Verwesung der verstorbenen Bildung zu einem neuen

Leben sich emporringt, und unter der Asche hervor einer verjüngten Gestalt entgegenquillt. Gegen die Cartesische Philosophie nämlich, welche den allgemein um sich greifenden Dualismus in der Kultur der neuern Geschichte unserer nordwestlichen Welt, — einen Dualismus, von welchem als dem Untergange alles alten Lebens, die stillere Umänderung des öffentlichen Lebens der Menschen, so wie die lautern politischen und religiösen Revolutionen überhaupt nur verschiedenfarbige Aussenseiten sind, — in philosophischer Form ausgesprochen hat, — mußte, wie gegen die allgemeine Kultur, die sie ausdrückt, jede Seite der lebendigen Natur, so auch die Philosophie, Rettungsmittel suchen; was von der Philosophie in dieser Rücksicht gethan worden ist, ist, wo es rein und offen war, mit Wuth behandelt worden, wo es verdeckter und verwirrter geschah, hat sich der Verstand desselben um so leichter bemächtigt, und es in das vorige dualistische Wesen umgeschaffen; auf diesen Tod haben sich alle Wissenschaften gegründet, und was noch wissenschaftlich, also wenigstens subjectiv lebendig an ihnen war, hat die Zeit vollends getödtet; so daß, wenn es nicht unmittelbar der Geist der Philosophie selbst wäre, der in dieses weite Meer untergetaucht und zusammengeengt die Kraft seiner wachsenden Schwingen um so stärker fühlt, auch die Langeweile der Wissenschaften — dieser Gebäude eines von der Vernunft verlassenen Verstandes, der, was das ärgste ist, mit dem geborgten Nahmen entweder einer aufklärenden oder der moralischen Vernunft, am Ende auch die Theologie ruinirt hat, — die ganze flache Expansion unerträglich machen, und wenigstens eine Sehnsucht des

Reichthums nach einem Tropfen Feuers, nach einer Concentration lebendigen Anschauens, und nachdem das Todte lange genug erkannt worden ist, nach einer Erkenntniß des Lebendigen, die allein durch Vernunft möglich ist, erregen müßte.

Es muß nothwendig an die Möglichkeit einer solchen wirklichen Erkenntniß, nicht bloß an jenes negative Durchwandern, oder perennirende Aufschiessen neuer Formen geglaubt werden, wenn eine wahre Wirkung von einer Kritik derselben, nämlich nicht ein bloß negatives Zerschlagen dieser Beschränktheiten, sondern von ihr eine Wegbereitung für den Einzug wahrer Philosophie erwartet werden soll; sonst, inwiefern sie nur die erste Wirkung sollte haben können, ist es wenigstens immer billig, daß Beschränktheiten auch die Prätension und der Genuß ihres ephemerischen Daseyns verbittert und abgekürzt wird; und wer mag, kann in der Kritik auch nichts weiter als das ewig sich wälzende Rad, das jeden Augenblick eine Gestalt, welche die Welle oben hinauf trug, hinunterzieht, erblicken; es sey, daß er auf der breiten Base des gesunden Menschenverstandes ruhend, seiner selbst sicher nur an diesem objectiven Schauspiel des Erscheinens und Verschwindens sich weidet, und aus ihm selbst sich noch mehr Trost und Befestigung für seine Entfernung von der Philosophie hohlt, indem er a priori durch Induction die Philosophie, an welcher das Beschränkte scheitert, auch für eine Beschränktheit ansieht; — oder daß er mit inniger und neugieriger Theilnahme, das Kommen und Gehen der aufschießenden Formen, bewundernd und mit vieler Bemü-

hung aufgreift, dann mit klugen Augen ihrem Verschwinden zusieht, und schwindelnd sich forttreiben läßt.

Wenn die Kritik selbst einen einseitigen Gesichtspunkt gegen andere eben so einseitige geltend machen will, so ist sie Polemik und Partheysache; aber auch die wahre Philosophie kann sich gegenüber von der Unphilosophie des äußern polemischen Ansehens um so weniger erwehren, da ihr, weil sie nichts Positives mit dieser gemein hat, und darüber in einer Kritik sich mit ihr nicht einlassen kann, nur jenes negative Kritisiren und das Construiren der, nothwendig einzelnen, Erscheinung der Unphilosophie, und weil diese keine Regel hat und in jedem Individuum auch wieder anders sich gestaltet, auch des Individuums, in dem sie sich aufgethan hat, übrig bleibt. — Weil aber, wenn eine Menge eine andere Menge gegen sich über stehen hat, jede von beyden eine Parthey heißt, aber wie die Eine aufhört, Etwas zu scheinen, auch die andere aufhört, Parthey zu seyn, so muß eines Theils jede Seite es unerträglich finden, nur als eine Parthey zu erscheinen und den augenblicklichen, von selbst verschwindenden Schein, den sie sich im Streit giebt, nicht vermeiden, sondern sich in Kampf, der zugleich die werdende Manifestation des Nichts der andern Menge ist, einlassen. Anderntheils wenn eine Menge sich gegen die Gefahr des Kampfs und der Manifestation ihres innern Nichts damit retten wollte, daß sie die andere nur für eine Parthey erklärte, so hätte sie diese ebendamit für Etwas anerkannt, und sich selbst diejenige Allgemeingültigkeit abgesprochen, für welche das, was wirklich Parthey ist, nicht

Parthey, sondern vielmehr gar nichts seyn muß, und damit zugleich sich selbst als Parthey, d. h. als Nichts für die wahre Philosophie, bekannt.

Anmerk. Daß das erste Heft die Mannigfaltigkeit nicht zeigt, die dem Ganzen nicht fehlen wird, daran ist die unvermeidlich gewesene Ausdehnung des einen Aufsatzes schuld, mit welchem denn auch die Sache, die er betrifft, fürs künftige im Journal wird als abgethan betrachtet werden können.

Ueber das absolute Identitäts-System und sein Verhältniß zu dem neuesten (Reinholdischen) Dualismus.

Ein Gespräch zwischen dem Verfasser und einem Freund.

Der Verfasser.

Was haben Sie denn hier, und was macht Sie auf eine so ungewöhnliche Art zu lachen?

Der Freund.

Was Sie hier sehen sind Reinholds Beiträge zur leichtern Uebersicht der Philosophie; was mich aber zu lachen macht, ist eine Entdeckung über Sie, welche in dem dritten Stück vorkommt.

D. V.

Nichts weiter? Doch lassen Sie hören. Macht Reinhold Entdeckungen?

D. Fr.

Allerdings, und zwar keine geringern, als daß Sie sich der Lehrsätze seines Lehrers als hevristischer Principien bedient, und, wiewohl allem Ansehen nach, ohne es selbst zu wissen und zu wollen, zugleich mit ihm (Reinhold nämlich) bey dem was Sie die Absurdität selbst genannt haben, in die Schule gegangen seyn. Sehen Sie; hier S. 171. ist die Stelle.

D. V.

Freylich hier steht es, und wüßte man nicht gleich, wo man es hinzuthun hat, und worauf es die Antwort seyn soll, so könnte man es denn doch als eine ganz originelle Erfindung bewundern. So aber ist es, außerdem daß es an sich keinen Sinn hat, noch überdieß eine ganz gemeine Retorsion.

D. Fr.

Es ist wahr; ich erinnere mich der Aeußerungen in der Vorrede zu der neuen Darstellung Ihres Systems —

D. V.

Ganz richtig, ich sage daselbst: es solle Reinhold hiemit förmlich erlaubt seyn, mich in Recensionen, Journalen rc. behaupten zu lassen, was ihm gut dünke; übrigens aber sich meiner Ideen und Methode als hevristischen Princips zu bedienen, welches (so setzt' ich hinzu) von gutem Nutzen seyn soll, und sogar gegen den Idealismus mit aus ihm selbst genommenen, nur

auf dem Uebergang in seinen Kopf gehörig absurd geworde-nen Ideen zu kämpfen.

D. Fr.

Sie sehen, er hat sich Ihre Erlaubniß schnell zu Nutze gemacht, und gleich unmittelbar bey ihr selbst an-gefangen, sie als hevristisches Princip zu brauchen.

D. V.

Uebersehen Sie nicht, daß er selber, schon früher nämlich, am Ende seiner Recension meines Idealismus, nöthig gefunden hat, zu erklären, man werde sich meines Systems als hevristischen Princips vortheilhaft bedienen: was er damals sagte, und was er hier sagt, ist Ein Ding; nur der Ausdruck muß sich ihm umgekehrt haben. Damals beschied er sich noch, seitdem, sehe ich, hat er in seiner Schule auch gelernt, unbescheiden zu seyn. Die Naivetät jener Aeußerung und das gute Zutrauen, daß ich mir es ganz ruhig würde gefallen lassen, glaubte ich nicht besser, als durch die angeführte Erlaubniß erwiedern zu können.

D. Fr.

Bemerken Sie aber wohl, daß er jener Aeußerun-gen von Ihnen mit keiner Sylbe Erwähnung thut.

D. V.

Desto besser! Da muß ich ja fast, so zu sagen, eine Spur von Verstand erblicken.

D. Fr.

Sie sehen aber wenigstens, mein Freund, daß Sie mit den kurzen und bloß beyläufigen Bemerkungen, wie

die in jener Vorrede, nicht abkommen; sondern endlich sich doch werden entschließen müssen, den Zudringlichkeiten dieser Leute ein gründliches Ende zu machen, und sie bey der Wurzel anzugreifen. Oder bekennen Sie wenigstens eine zu große Gleichgültigkeit gegen Ihre Gegner und für Ihre eigene Sache zu haben.

D. V.

Lieber Freund, Feinde und Gegner zu haben, ist in dieser Zeit für eine Sache zu halten, welche zur Ehre gereicht und zum Gutseyn mit gehört. Dieser Reinhold aber ist mir von jeher ein langweiliger Geselle gewesen, so daß mit ihm mich einzulassen, oder ihn zu meinen Gegnern zu rechnen, mich immer viel Ueberwindung gekostet hat. Seit er nun zwar in die geistige Ehe getreten ist, worinn er sich, wie er sagt, auf das reine Empfangen einschränkt, ist er, ich gestehe es, ein unterhaltenderer Gegenstand für die Darstellung geworden, so daß ich es nicht verschwören will, einmal gute Laune und Muße an ihn zu wenden. Ihn zu widerlegen oder mich gegen ihn zu vertheidigen, habe ich noch nie nöthig gefunden.

D. Fr.

Einer Kritik des Reinholdischen sogenannten Systems sollen Sie auch ferner überhoben seyn; es ist dazu genug, daß man Ihre Grundsätze kennen lerne, da es für jeden, der diese faßt und jenes kennt, das Zeichen des Thiers schon an der Stirne trägt, und als ein Dualismus von der rohesten Art eine weitere Beurtheilung seiner innern Beschaffenheit und Wesen nach eben

nicht erfodert. So arm ist auch die deutsche Welt noch nicht an Kritikern, daß ihm das nöthige Recht nicht wiederfahren sollte. Dazu sind die Würzburger, ja sogar die Tübinger Gelehrten Anzeigen vollkommen hinreichend. Was Reinhold selbst betrifft, so befindet er sich zu tief unter der Idee, von welcher man nur anfangen könnte, ihm mit einer Beurtheilung verständlich zu werden, und diese Geistesknechtschaft muß wie jede andere, durch die er gegangen ist, ihre gesetzte Zeit dauern, ehe man hoffen kann, ihm irgend etwas beyzubringen. Er muß immer erst das Ende und den Gipfel des Unsinns vor sich sehen, ehe er aufhört. Was sein Betragen betrifft, so hat er den Vortheil, sich ohne Scheu alles erlauben zu dürfen, weil er nichts mehr zu verlieren hat. Eine Sache aber, die nicht beurtheilt werden kann, ist doch wenigstens fähig, charakterisirt zu werden.

D. B.

Auch ist dieß meine Meinung, nur muß man ihr erst Zeit lassen, sich selbst zu charakterisiren. Die geheime Furcht, das Gefühl der Nullität, das diese Art der Eingeschränktheit ängstiget, bringt sie endlich unfehlbar zur Verwirrung, und zwingt so die Trübseligkeit selbst, durch ihre Krümmungen und Wendungen kurzweilig zu werden. Meine Maxime ist, daß man in jedem solchen Fall den Moment des höchsten Ausbruchs erwarten muß, um die Sache aufs kürzeste abthun zu können.

D. Fr.

Diesen Moment haben Sie, was Reinhold betrifft, wirklich erwartet, und es scheint mir, daß Sie sich eben

über diesen Punct am ehesten auf mein Urtheil verlassen dürfen, da ich entfernt von allem eigenen Antheil an diesem Schauspiel, und keine Stelle einnehmend, wo ich jemanden, oder jemand mir zu nahe treten könnte, gleichwohl meinem Interesse für den Gegenstand so viel historische Kenntniß der Sache und der Personen verdanke, um zu bemerken, wie Ihr Schweigen und Ihre wohlbekannte Geringschätzung auch dieser Schwachherzigkeit Muth macht, die sich, wie Sie sehen, auf die bisher gebrauchten, eben auch nicht löblichen, Mittel nicht mehr einschränkt, sondern in ein neues Fach übergeht. Diese letzte Erfindung so schlecht sie ist ihrem Ursprung nach, so widersprechend nothwendig und ihm selbst verderblich im Fortgang, kann Ihnen denn doch zeigen, daß Sie dem Reinhold künftig genauer auf die Finger sehen müssen.

D. B.

Ruhig, lieber Freund, was nöthig ist, wird geschehen. Ich verspreche mir von dieser neuen Wendung auch noch Anderes. Er wird nicht umhin können, uns selbst einige hervorragende Zipfel seines Systems in die Hand zu geben, die wir nur aufheben dürfen, um die saubern Dinge, die darunter verborgen sind, und die er, so oft sie hervorgezogen werden, immer wieder hübsch zuzudecken sucht, oder sich anstellt, von ihnen nichts zu wissen, an den Tag zu fördern. Er wird uns die Mühe abnehmen; wir dürfen ihn nur machen lassen, sicher, daß er sich selbst um den Hals rede. Ich vermuthe auch in den Beweisen einen überschwänglichen Fond von Belustigung. Doch damit ich der Sache gewiß werde, so

bitte ich Sie, ehe wir weiter gehen, mich genauer zu unterrichten, welche Bewandniß es mit seiner Entdeckung hat.

D. Fr.

Den ersten Stoß also hat ihm die neue Darstellung des Systems der Philosophie beygebracht. Wenn Sie aber glauben, daß diese allein hingereicht, so irren Sie sich, lieber Freund. Denn freilich, daß Ihr System überhaupt, und so wie es in dem letzten Heft Ihrer Zeitschrift dargestellt ist insbesondere sich mit dem, was er jetzt Philosophie nennt, schlecht vertrage, und ihr in alle Wege entgegengesetzt seyn müsse, konnte er, wenn auch nur aus den kleinen unbeliebigen Aeußerungen über ihn in der Vorrede noch wohl ohne fremde Hülfe begriffen und einigermaßen ermessen haben. Es hätte aber lange Zeit währen können, ehe er den eigentlichen Punct der Entgegensetzung herausgefunden, und es darüber zu etwas mehr als einen dunkeln Gefühl gebracht hätte, wäre nicht glücklicher oder vielmehr unglücklicher Weise ein Recensent in der Erlanger Lit. Zeitung erschienen, der ihm darüber die Augen öffnete, indem er den herausgehobenen Hauptpunct jener Darstellung den unglaublichen Misverständnissen, Verdrehungen und Entstellungen der neuen Philosophie, welche jener sich zu Schulden kommen läßt, nicht minder als seinen eigenen Lehrsätzen auf eine Weise entgegenstellte, bey der freilich der diametrale Gegensatz beyder, und die traurige Nackt- und Bloßheit der letztern in ein sehr helles Licht kam.

D. V.

Kennen Sie den Recensenten? Seine Arbeit schien mir ein Verdienst um die Wissenschaft.

D. Fr.

Ich kenne ihn nicht; aber Reinhold versichert, daß Sie ihn kennen, daß er zu Ihren Freunden, Ihren Schülern, zu Ihrer bis daher, wie er sich ausdrückt, esoterischen Schule gehöre.

D. V.

Ich versichere, daß mir seine Person völlig unbekannt ist, und daß von alle dem, meines Wissens, kein Wort wahr ist. — Auch schien er mir eben nicht überall meinen Sinn getroffen zu haben.

D. Fr.

Solche Insinuationen erlauben sich die, welche alle Mittel und Wege, wär' es auch nur das frische Herzeleid, das ihre Gegner den Redactoren eines gelehrten Blattes angethan haben, benutzen, um lobpreisende Recensionen ihrer Sachen in gelehrte Zeitungen zu bringen.

D. V.

Das lohnt sich der Mühe nicht. Lassen Sie weiter hören.

D. Fr.

Nachdem nun der Riß, welchen zunächst die unerwartete Recension, entfernter Weise die unerwartete Darstellung Ihres Systems, in das Lehrgebäude gemacht hatten, durch eine n e u e D a r s t e l l u n g, zu welcher man dorther in aller Geschwindigkeit die Mittel borgte, neu übertüncht, und die schönen Lehrstücke, welche durch jene

an den Tag gebracht worden, dem Licht entzogen und vorläufig wieder zugewühlt waren; nachdem man ferner bemerkt hatte, daß alle diese Verrenkungen und sämmtliche Nachhülfen, (die Sie noch müssen kennen lernen), nicht gehörig verfangen wollen, und doch nur kurze Frist verleihen: so gab dann die Verwirrung, in die man dadurch gerathen war, und die Furcht, daß die kleinen Handgriffe nicht unbemerkt bleiben möchten, erst den Gedanken, lieber das Zuvorkommen zu spielen, und dann die weitern Maaßregeln ein, von denen Sie jetzt mehr hören sollen. Sie hatten in der letzten Darstellung Ihr System, das N. in dem letzterschienenen Heft seiner Beiträge auf alle Weise aus seiner Stelle zu rücken und zu verunstalten gesucht hatte, eigends wieder zurechte gerückt; da er sich nun dadurch rechts und links beengt fühlte, so mußte er es sich vorläufig wieder in die Lage bringen, worinn er es zu sehen gewohnt war, um auf diese Weise seiner Meister zu werden.

D. V.

Ich wette, daß ihm dieß um so leichter geworden ist, da er nur nöthig hatte, sich selbst zu übertreffen.

D. Fr.

Sie können überzeugt seyn, er hat es in allen seinen Fugen, Theilen und Zügen so verdreht, entstellt und verzerrt, daß Sie es selbst nicht wieder kennen sollten. Doch hören Sie selbst (er liest von S. 163—168. des angeführten Stücks der Beiträge*)) — Wie nennen Sie diese Manier?

*) Wir wollten mit dem Abdruck dieser Stelle das Papier nicht verderben, und überlassen sie daher dem Leser selbst nachzusehen.

D. B.

Wir werden sie am kürzesten und billigsten von ihrem Urbild und höchsten Muster die Fr. Nicolaische Manier nennen. Denn es ist offenbar, daß Reinhold, nachdem er sich darauf zu legen angefangen, in dieser Kunst bereits keinen andern Meister mehr über sich erkennt, als den unvergleichlichen und unübertrefflichen Fr. Nicolai.

D. Fr.

Vergessen Sie nicht den andern Theil dieser Manier, welcher darinn besteht, den Gegner mit einem Schwall von Geschwätz zu übergießen, alle Schleusen des Unsinns aufzuziehen, und alles in eine solche Wasserfluth zu setzen, daß nichts mehr kenntlich oder von dem andern unterscheidbar ist. In dieser Kunst des grund-, boden- und endlosen Geschwätzes hat er das Urbild bereits nicht nur erreicht, sondern sogar übertroffen.

D. B.

Freylich von dem kräftigern Geist, der sich nach Fichte's Antwortschreiben in seinem Buchstaben rühren sollte, habe ich eben auch noch nichts verspüren können.

D. Fr.

Wenn die Kraft nicht etwa in dem tüchtigen Unterstreichen liegt.

D. B.

Auch das hat er schon zu sehr abgenutzt: Ich wollte ihm schon lange den Rath geben, sich beim Druck mitunter statt der schwarzen der rothen Dinte zu bedienen, welche besonders bey den Als und Inwiefern und

Insoweit vortreffliche Dienste leisten müßte. Sehen Sie aber doch zu, ob wir aus dieser Ueberschwemmung einige Brocken herausfischen und zur Betrachtung bringen können!

D. Fr.

Das Erste, was man sich ohngefähr daraus nehmen kann, ist, daß er Ihr System für ein Product aus Spinozismus und Idealismus hält. Daß dieß in seinem Kopf sich so gefunden, der sein ganzes Leben in nichts als Zusammenkneten und Zusammenleimen sich geübt hat, verwundert mich nicht; denn sonst wird diese Vorstellung nicht leicht bey einem vernünftigen Menschen angetroffen werden, da Sie sich, man sollte glauben, deutlich genug über diesen Punct erklärt haben. Mir schien Ihre Meinung über Spinozismus und Idealismus immer diese zu seyn, daß nämlich jedes dieser Systeme für sich schon den Punct enthalte, der aus der Einzelnheit eines jeden herausgehoben zugleich als der absolute Indifferenzpunct aller speculativen Wahrheit, und beyder Systeme erscheinen müßte, so daß nicht eines durch das andere ergänzt, sondern jedes für sich selbst das Ganze, beyde also nicht relativ oder synthetisch, sondern absolut Eines seyn, so wie es mir hinwiederum schien, daß, widersprächen sich beyde wirklich, alsdann nach Ihrer Meinung der Grund dieses Widerspruchs nicht zwischen beyden, sondern in jedem für sich betrachtet liegen müßte.

D. V.

Im allgemeinen ist dieß allerdings mit meiner Ansicht davon übereinstimmend. Das Besondere dieses Ver-

hältnisses aber konnte nur in der Folge meiner Darstellung vorkommen, und ganz vorzüglich sollte N., der nachgerade wohl wissen könnte, wie kurzbeschnittene Flügel er hat, dem Buchstaben nach: geschweige vorzufliegen, sich beschieden haben, darüber etwas zum Voraus zu wissen. Das Wesentliche davon aber ist folgendes.

Wie man auch die höchste Idee der Philosophie in Worte fasse, ob sie als absolute Identität des Denkens und der Ausdehnung, des Ideellen und Reellen, oder wie sonst ausgesprochen werde, denn alle diese verschieden scheinenden Ausdrücke sind ziemlich gleichbedeutend, so enthält sie doch von allen diesen Gegensätzen an sich betrachtet weder das Eine noch das Andere, sondern dasselbe dem Wesen nach, was ideal ist, ist zugleich auch real, dasselbe was denkt, auch das, was ausgedehnt ist, so daß, wofern die Einheit nur wirklich als absolut gedacht wird, in der Natur desjenigen, was durch jene Idee bezeichnet wird, auch alle Dinge, ohne einigen Unterschied des Seyns und Nichtseyns, der Möglichkeit und der Wirklichkeit, mit einem Wort auf eine nichtzeitliche, ewige Weise enthalten und ausgedrückt seyn müssen, und also auch nur durch und gleichsam an jener Trennung des Denkens und Seyns, welche mit dem Bewußtseyn, und für das Bewußtseyn gesetzt wird, heraustreten aus der Ewigkeit, sich absondern von dem All, und in ein zeitliches Daseyn übergehen. Jene im Bewußtseyn und zum Behuf des Bewußtseyns nothwendige Trennung dessen, was wir in jener Idee als vereinigt gesetzt haben, geschieht aber, weil eins nur an dem andern, der Leib nur an der Seele, die Seele nur an dem Leib sich absondern

kann von der Ewigkeit, nothwendig so, daß zugleich auf der einen Seite das Denken als gesetzt durch das Seyn, auf der andern das Seyn als gesetzt durch das Denken und der eine absolute Indifferenzpunct in zwey entgegengesetzte relative Brennpuncte getrennt erscheint. Denn wie von selbst erhellet, so ist auch die Trennung, die im Bewußtseyn gesetzt ist, bloß relativ, indem Denken und Seyn doch nicht auseinanderkommen, sondern eins bleiben, nur daß wechselsweise indem das eine durch das andere, auch hinwiederum dieses durch jenes bestimmt und gesetzt wird. Der wahre Idealismus beruht einzig auf dem Beweise, daß außerhalb des Bewußtseyns, und abgesehen von ihm jene Trennung gar nicht existire; da nun eben durch dieselbe und allein durch sie das All sich öffnet, die gesammte Erscheinungswelt sich herauswirft aus dem, worinn alles Eins und nichts unterscheidbar ist, so ist der Idealismus in Ansehung der Erscheinungswelt oder gegenüber vom Endlichen positiv, negativ in Bezug auf jenes Außerhalb des Bewußtseyns, in Ansehung dessen der Realismus oder Spinozismus categorisch und positiv ist. Diese Aussage des Idealismus; „das Seyn ist nicht an sich abgesondert vom Denken, eben so wenig das Denken von dem Seyn," hat Fichte nicht nur überhaupt mit der höchsten Klarheit aufgestellt, sondern dasselbe auch aufs bestimmteste durch sein Princip, und das, was er als Charakter desselben angiebt, ausgesprochen. Das Ich, welches nichts anders, als der höchste Ausdruck jenes Absonderungsacts ist, ist nach ihm reiner Act, nichts als sein eigenes Thun, nichts, unabhängig von seinem Handeln, überhaupt bloß durch und

für sich selbst, nichts also an sich oder in Ansehung des Absoluten, eben so auch alles, was mit dem Ich und eben deßwegen auch nur für das Ich abgesondert ist von der Allheit. Mehr als diese negative Seite der Philosophie kann im Idealismus als Idealismus nicht dargestellt werden. Die erste Bemerkung dieser nothwendigen Schranken des Idealismus und Hinweisung auf das, was außer ihnen liegt, findet sich schon in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus, deren Sinn manchem vielleicht jetzt eher aufgehen möchte, als es bey ihrer ersten Erscheinung der Fall seyn konnte. Was aber der Reinhold von dieser Sache vorbringt, beweiset nur, was wir längst gewußt, daß er noch immer nicht einmal die Anfangsgründe des Idealismus gefaßt hat.

D. Fr.

Ich glaube nun deutlich zu sehen, daß der Gegensatz von Naturphilosophie und Transscendentalphilosophie bey Ihnen keinen andern Sinn haben kann, als es hat, wenn Spinoza das erste Buch seiner Ethik de natura, von der Allheit, und das zweite de mente, oder von dem Ich überschrieben hat.

D. V.

Keinen andern.

D. Fr.

Haben Sie bemerkt, wie R. den Ausdruck speculative Physik mißbraucht, den Sie der Naturphilosophie geben, sofern Sie vom System der Philosophie abgesondert, und als eine eigene Wissenschaft, von den in jenem bestimmten Principien aus, weiter fortgeführt werden

kann? Er gebraucht diese Bezeichnung für sie, insofern sie integranter Theil des Systems selbst ist, und bringt auf diese Weise heraus: Ihre Philosophie sey transscendentalphilosophisch und speculativphysisch zugleich.

D. B.

Dieß verdiente in der N. Allg. deutschen Bibliothek gedruckt zu stehen. Doch lassen Sie uns weiter gehen. War da nicht von einer Stelle die Rede, worinn ich sagte, daß Natur- und Transscendentalphilosophie die beyden ewig entgegengesetzten seyn müssen, und ließ er nicht so etwas verlauten, als hätte die Eine und gleiche Wahrheit der beyden mir erst jetzt aufzugehen angefangen? Ueberzeugen Sie mich mit meinen Augen, daß N. das Letzte wirklich gesagt hat, denn was das Erste betrifft, so ist es noch jetzt meine Meinung.

D. Fr.

Ueberzeugen Sie sich; hier S. 167.

D. B.

Lieber Freund, da wir doch Willens scheinen, den Spaß weiter fortzusetzen, und diesem würdigen Mann ganz den Proceß zu machen, haben Sie doch die Güte, die nöthigen Actenstücke herbey zu schaffen.

D. Fr.

Sie finden diese hier alle schon beysammen; auch die Blätter der A. Lit. Zeitung, worinn die Recension des Idealismus abgedruckt ist.

D. B.

Vortrefflich. — Die erst angeführte Stelle steht hier S. IX. der Vorrede zum System des Idealismus. Was

ich in jener Stelle läugne, ist eben das, was er jetzt einfältig genug mir zuschreibt, versucht zu haben, die Möglichkeit einer Vereinigung beyder Wissenschaften durch Synthese. Es wäre ihm sehr gut gewesen, wenn er die Stelle richtig verstanden und gehörig benutzt hätte.

D. Fr.

So viel ich durch Sie selbst von der Construction Ihres Systems erfahren habe, so sind jene beyden entgegengesetzten in demselben wirklich getrennt, ja es ist als System ohne jene Trennung nicht einmal zu denken. Sprechen Sie nicht schon in dem Anfang Ihrer Darstellung von einer reellen und ideellen Reihe, und welchen Sinn hätte ohne jene Trennung der Indifferenzpunct? — Besonders klar schien mir, was Sie mit Anwendung des Satzes, den Sie an einem Orte über das Wesen des Organischen aufgestellt haben, von der Gestalt des Universum und der ihr ähnlichen der Philosophie geäußert haben, nämlich daß sie nach außen indifferent sey, nach innen aber nothwendig aus zwey entgegengesetzten Quellpuncten das allgemeine Leben und die Bewegung verbreite.

D. W.

Ganz richtig, und dasselbe läßt sich auch schon aus dem eben von uns Verhandelten einsehen, daß wenn das Seyn nur an dem Denken, das Denken an dem Seyn sich absondert vom Ewigen, alsdann auch jene absolute Identität beyder, worinn alles begriffen ist, sich im Bewußtseyn und für das Bewußtseyn nur durch zwei entgegengesetzte Identitätspuncte darstellen und ausdrücken kann. Jeder dieser Puncte ist nur durch den andern,

aber eben deßwegen keiner an sich; an sich ist nur das, worinn sie absolut eins sind, und der nur mit den Augen der Vernunft zu erblickende Centralpunct beyder. So wie jene bloß relative Indifferenzpuncte getrennt sind, sind es auch Naturphilosophie und Transscendentalphilosophie, die eben durch ihre Trennung gesetzt sind.

D. Fr.

Das Merkwürdigste ist, daß R. in der angeführten Recension Ihres Idealismus davon selbst etwas eingesehen zu haben schien, denn er sagt ausdrücklich (S. 365.): Jedes von beyden (Natur und Ich in Ihrem Sinne) schließt nur durch seine Relativität das andere aus, begreift aber durch seine Absolutheit das andere in sich. —

D. V.

Wir werden, wenn ich nicht irre, in dieser Recension noch andere Merkwürdigkeiten der Art finden.

D. Fr.

Der Mißgriff eines Idealismus, der einen Realismus mit sich im Gegensatze hätte, müßte nach dieser Vorstellung darinn bestehen, daß, da er eine absolute Identität des Denkens und des Seyns als Princip setzen muß, er doch das Seyn nur durch das Denken bestimmt seyn läßt, also von jenen beyden relativen Indifferenzpuncten nur den einen auffaßt, den absoluten aber im Fortgang des Systems ganz verliert; denn von diesem angesehen kann das Seyn an sich eben so wenig durch das Denken, als das Denken durch das Seyn bestimmt seyn, da beyde vielmehr absolut eins sind vermöge der höchsten Idee.

D. B.

Hierüber wäre noch vieles zu reden, mein Freund, wozu wir jetzt die Muße nicht finden möchten. Nothwendig aber zum Setzen des Absoluten ist, daß es nicht zugleich, sondern vielmehr auf völlig gleiche Weise als unendliche Realität und unendliche Idealität gesetzt werde. Denn es kann als Absolutes nur unter der Form der Antinomie gesetzt werden, und, indem die Foderung an die Vernunft geschieht, es als beydes auf völlig gleiche Weise zu denken, so wird es, weil eins das andere ausschließt, nothwendig als dasjenige gedacht, was an sich weder das eine noch das andere, aber eben deßwegen absolut ist. So bald es fixirt wird unter dem einen dieser beyden Reflexionsgegensätze, so daß es entweder bloß als unendliches Seyn, oder als unendliches Denken, ohne alle Antinomie gedacht wird, sind wir auch aus der Sphäre der wahren Absolutheit heraus in der einer bloß relativen; so wie wir dagegen, wenn es als beydes zugleich gedacht werden soll, in der Sphäre der Endlichkeit der Limitation und der Theilbarkeit uns befinden. Alle diese Bestimmungen und die Unterschiede dieser Bestimmungen sind wesentlich, um den Eingang in jedes speculative System, besonders den Spinozismus und dasjenige, welches meinen Darstellungen zum Grunde liegt, zu finden. Gleichwie nun die höchste Existenz, die des Absoluten, auf jener völligen Untrennbarkeit und der totalen Gleichgültigkeit beruhet, jetzt als Erkennen und dann nicht als Seyn, jetzt als Seyn und dann nicht als Erkennen gedacht zu werden, so muß auch alles wahrhaft Existirende, insofern es als solches gesetzt wird, nicht

zugleich, sondern vielmehr auf völlig gleiche Weise als modus der Idealität und der Realität, als Seele und als Leib gedacht werden, so daß wahrhaft und an sich betrachtet eigentlich weder das Eine noch das Andere existirt, sondern das Untheilbare und absolut Identische beyder, das wir weiter nicht bestimmen können, ohne es unter dem einen dieser Attribute zu setzen. Bey dieser Beschaffenheit der Sache muß, wie auf der einen Seite durch die Endlichkeit des Seyns das unendliche Denken der allgemeinen Identität entrissen und als Denken gesetzt wird, hinwiederum auf der entgegenstehenden durch die Endlichkeit des Denkens das unendliche Seyn der Allheit entzogen, und als Seyn gesetzt werden, so daß nach zwei entgegengesetzten Richtungen gleichwohl nie bloß das eine oder das andere, sondern das unveränderlich Identische beyder gesetzt werde, und alle Bestimmung durch Idealität und Realität eine blos relative seye. Denn was Sie im Gegensatz gegen ein anderes als ein Seyn setzen, z. B. den Leib im Gegensatz gegen die Seele, ist an sich selbst betrachtet nicht minder ein modus des Erkennens als jenes, so wie in der Leibnitzischen Lehre der Leib eben so wie die Seele, an sich betrachtet, selbst wieder eine Monas ist.

D. Fr.

Wenn also auch Idealismus und Realismus als völlig entgegengesetzte Systeme angesehen werden könnten, so daß es möglich wäre zu sagen, jener betrachte die Dinge blos unter dem Attribut des unendlichen Erkennens, dieser unter dem des unendlichen Seyns, obgleich dieß freilich in Ansehung des wahren Idealismus so wenig

der Fall ist als in Ansehung des wahren Realismus, so wären doch beyde, vorausgesetzt, daß nur jedes in seiner Art vollkommen sey, eben so nothwendig eine und dieselbe Wissenschaft von ganz gleichem Inhalt, als es nothwendig ist, daß jedes Ding obwohl auf völlig gleiche Weise, modus des Erkennens und des Seyns, dennoch nur ein und dasselbe sich selbst absolut gleiche Ding von Einem Gehalt und Wesen ist.

D. V.

So ist es, und es durfte auch bloß in derselben Vorrede weiter gelesen werden, was gleich nachher von der ganz gleichen Realität, d. h. doch wohl der Indifferenz beyder Wissenschaften in theoretischer, rein speculativer Rücksicht gesagt ist, um zu begreifen, was es mit der Entgegensetzung beyder für eine Bewandniß habe.

D. Fr.

Auch hat R. nicht unterlassen, das völlig zu verdrehen, was Sie dort von der reintheoretischen Betrachtung sagen.

D. V.

Ich verstehe darunter nichts anders, als was ich an einer andern Stelle rein objectives Philosophiren, Philosophiren ohne alle Einmischung von practischem Interesse genannt habe, kurz das entgegengesetzte des Reinholdischen, das die Schalen Subjectivitäten seines dürftigen Geistes unter dem Namen der Liebe und des Glaubens an Wahrheit verbirgt. Daß dort nicht von practischer Philosophie in dem Sinn die Rede sey, in welchem sie selbst ein nothwendiger Theil der rein-theoretischen oder eigentli-

chen speculativen Philosophie ist, hätte er eben daraus sehen können, daß ihr in demselben Zusammenhange aller Einfluß auf das reine Theoretisiren abgesprochen wird.

D. Fr.

Lieber Freund, dann hätte er Ihnen auch nicht beweisen können, daß Sie die eine und selbe Wahrheit unter den beyden verschiedenen Formen erst jetzt zu sehen angefangen, und daß Sie die Augengläser dazu sich von dem Lehrer haben machen lassen.

D. V.

Die optische Täuschung über den letzten Punct ist leicht zu erklären. Denn daß freilich er und der Lehrer uns andere mit Augengläsern versehen wollten, ist uns zur Genüge bekannt, nur behauptete ich, daß sie dabey nach Art des heiligen Crispinus verfahren, unsre eigenen entwendet, und statt dieser, welche scharf waren, dieselben, mattgeschliffen, zurückgeben wollten.

D. Fr.

Sonst sagt man: der Lügner muß ein gutes Gedächtniß haben. Hier trifft es auch den Verdreher und Verfälscher. Wenn er auch albern genug ist, sich einzubilden, Ihre Philosophie vor dem Publikum entstellen zu können, so sollte er doch so viel Verstand behalten, es nicht auf solche Weise zu machen, daß man ihn selbst gegen ihn selbst als Zeugen stellen kann. Hier, in dem 3ten Heft berichtet er: sich von dem Ich und der Natur zu der absoluten Identität beyder zu erheben, sey ein Gedanke, der Ihnen erst gekommen, Ihre Philosophie, die

sich darauf gründet, eine ganz neue Wissenschaft. Nun lesen Sie folgende Stelle aus seiner Recension Ihres Idealismus.

D. B.

„Unbedingte Identität des objectiven und subjectiven ist das Thema und Princip dieser Philosophie; und es läßt sich schon vor aller weitern Untersuchung mit völliger Gewißheit wissen, daß sie kein anderes Resultat herausbringen könne, als was sie schon in Ihre Aufgabe hineingelegt hat: „daß sich nämlich über die Natur und das Ich hinaus nichts weiter denken lasse als die absolute Identität von beyden, daß beyde nur in so fern reelle Wahrheit und Gewißheit haben, als sie schlechthin Eines und dasselbe sind, daß die Natur in ihrem Unterschiede vom Ich bloße Erscheinung des Ichs, das Ich in seinem Unterschiede von der Natur bloße Erscheinung der Natur, beydes aber an sich und für sich selbst betrachtet, und der reellen Wahrheit nach das All-Eins sey." (Jen. Allg. Lit. Zeit. August 1800. pag. 363.)

D. Fr.

Seite 365 finden Sie folgende Aeußerung: „durch die Wiederherstellung der nur zum Behuf der Erklärung aufgehobenen Identität werde diese als unbedingtes im Objectiven und Subjectiven nichts als sich selbst bedingendes All-Eins auch im Wissen des Philosophen bewährt, und so die reine Wahrheit gefunden." Ferner, denn er hat es auch hierinn wie in

Nichts an reichlichem Auseinandersetzen ermangeln lassen, S. 369.: „Um das einzige schlechthin ursprüngliche Wahre und Gewisse als solches kennen zu lernen, muß sich der Transscendental-Philosoph über jede bloße Erscheinung desselben emporschwingen, folglich sowohl von seinem empirischen Ich als den sich demselben ankündigenden (empirischen) Objecten schlechthin abstrahiren, die unbedingte Dieselbigkeit in ihrer ursprünglichen Entzweyung denken und beschauen."

D. V.

Eine Stelle, die gar keinen Zweifel läßt, steht S. 371. wo gesagt wird: „Realismus und Idealismus, wovon jener der Naturphilosophie, dieser der Transscendentalphilosophie gleich gesetzt wird, seyen nur verschiedene, jedoch nothwendig auf einander zurückweisende Ansichten von einem und demselben sich selbst bedingenden Unbedingten."

D. Fr.

Nun sollen Sie die Eine und gleiche Wahrheit in beyden zuvor nicht gesehen haben.

D. V.

Sie brauchten nicht einmal so weit zurückzugehen, denn noch bestimmter wo möglich steht dasselbe noch in dem 1sten Heft der Beiträge S. 86., wo es heißt: „das Urwahre oder reelle Absolute in die Alleinigkeit oder Dieselbigkeit des Ichs und der Natur, in die absolute Identität von beyden zu setzen, war Schellingen aufbehalten. Die Transscendentalphilosophie oder die reine Wissenslehre

und die Naturphilosophie oder die reine Naturlehre sind nur zwei verschiedene Ansichten von einer und derselben Sache, von der absoluten Dieselbigkeit, dem Alleins."

D. Fr.

Wie hat sich denn nun zwischen dem ersten und dritten Heft das Blatt so gewendet, daß er in jenem Ihnen zum Vorwurf macht, über dem Ich und der Natur die absolute Dieselbigkeit beyder als das Urwahre zu setzen, und jetzt, da er sieht, daß dieß allerdings der Fall ist, sich gar nicht mehr erinnern kann, daß er dieß selbst für Ihr Princip ausgegeben?

D. V.

Wenn dieß Dummheit ist, (wie ich denn nicht zweifele), so ist sie von der exemplarischen Art; denn es will mir nicht gefallen, daß Sie ihn einen Verfälscher nennen, da Sie sehen, daß es ihm hierzu am gemeinsten Theil gebricht.

D. Fr.

Wie wollen Sie aber eine solche exorbitante Erscheinung selbst begreiflich machen?

D. V.

Nichts scheint mir einfacher zu seyn. Es braucht dazu nichts weiter angenommen zu werden, als daß er niemals eigentlich gewußt habe, was er dort niedergeschrieben, und daß er gleich anfänglich nicht verstanden, was er jetzt nicht versteht, so, daß er eigentlich es zu verstehen niemals aufgehört, weil er nie angefangen hat, und jetzt nur sich auflehnt, weil er gezwungen wird,

Etwas bei dem zu denken, was er bisher ganz gedankenlos gelesen, und eben so gedankenlos wieder niedergeschrieben hatte, wofür überdieß noch viele andere Spuren als Beweise angeführt werden könnten. Denn in derselben Recension finden Sie ja Mißverständnisse und Einwürfe genug, welche deutlich zeigen, daß er alle jene Aeußerungen zu Papier gebracht, ohne das Geringste dabey zu denken. Genügt aber Ihnen dieses nicht, so überlegen Sie, da dieß allerdings an die Verrücktheit zu gränzen scheint, wie ansteckend diese ist, und wie receptibel in dieser Rücksicht sich R. auch sonst gezeigt hat. So führt er in der ebenvorgelesenen Stelle an: Der Transscendentalphilosoph erhebe sich über jede bloße Erscheinung und abstrahire demnach vor allem andern g a n z v o n d e m e m p i r i s c h e n I c h; dessen unerachtet läßt er sich jetzt durch den Lehrer beschwatzen, und sich aufbinden: die Ichheit in unserm System sey die palpabelste Individualität (Beitr. I. S. 159.), was sich dieser wohl nach seiner Verstocktheit in den Kopf gesetzt haben mag und sich gewiß auch in seinem Leben nicht daraus vertreiben läßt. Und aus diesem Begriff führt R. jetzt seine siegreichen Beweise gegen Fichte und mich.

D. Fr.

Das Letztere erklärt nicht ganz, denn wie aus seinem gedruckten Bericht erhellet, so hat er den eigenen Verstand schon seit dem Februar 1800 gänzlich untergekriegt (Beitr. I. S. 163.). Es hätten sich also schon in jener Recension, die vom August, und der angeführten Abhandlung, die von einem noch spätern Datum ist, die Spuren der Verstandesverwirrung zeigen müssen.

D. B.

Auch zeigen sie sich, nur ist der höchste Grad noch nicht erreicht, in dem letzten Heft der Beiträge gesellen sich zu den ersten Gemüthsbewegungen noch mehrere andere, die der gekränkten Eitelkeit, welche nicht nur den Verstand verwirrt, sondern selbst die Sinne benebelt, so daß, hätte man ihm auch jene Stellen vorgelegt, er doch mit sehenden Augen nicht gesehen hätte; hierauf die Angst, da es nun nicht mehr zu verbergen ist, daß, was er und der Lehrer gegen uns vorbringen — wollten, von uns selbst aufgehörte Ideen sind, die sie nur nicht zu brauchen wußten, und über die Ihnen das rechte Verständniß erst geöffnet werden mußte; dann die Verzweiflung, da er weiß, daß er für seine Sache keine andern Waffen hat, als sein Geschwätz, das ihm jetzt auf einmal gelegt schien. Er erfährt aus meiner Darstellung, daß der Idealismus keinesweges von der palpabelsten Individualität ausgehe; das ist ein zu starker Schlag vor den Kopf, denn dieß wenigstens glaubte er unumstößlich gewiß. Nun paßt das alte auswendig gelernte Pensum über den Idealismus nicht mehr. Es hat also vorläufig mit dem Geschwätz ein Ende.

D. Fr.

Auch hört man dieses Angstgeschrey der Unsicherheit, die nur Zeit will, um es mit Suchen und Tappen endlich noch zu etwas zu bringen, besonders stark in den Blättern gegen Fichte. Er läßt mich, ruft er zu wiederholten Malen aus, gar nicht ausreden, ja er will mich nicht einmal zum Sprechen kommen lassen, und ich habe

doch noch so viel zu schwatzen, so viel zu erläutern, so viel Modifikationen beizubringen.

D. W.

Muß er nun nicht aus allen Leibeskräften sich bestreben, mein System seinem eigenen Zeugniß widersprechend mit aller Gewalt zu einem neuen zu machen, nicht aus bösem Willen, sondern aus Noth; denn da er an das widersinnige System, welches er für das unsere hielt, sein gesammtes Geistesvermögen — doch nicht einmal mit sonderlichem Erfolg gesetzt hat, wo sollen zur Widerlegung dieses — ihm neuen die Kräfte herkommen?

D. Fr.

Für ihn ist es allerdings ganz neu, und wird es wohl immer bleiben. Denn übrigens haben Sie auch das, was in Bezug auf die getrennten Darstellungen des Idealismus und der Naturphilosophie in der jetzigen wirklich neu ist, schon längst als Ihre Ansicht angekündigt. In dem schon im Mai 1800, also unmittelbar nach Erscheinung Ihres transscendentalen Idealismus geschriebenen Aufsatz: Deduction der Categorien der Physik, findet sich gegen das Ende, nachdem Sie sich über das Verhältniß der Naturphilosophie und des Idealismus erklärt haben, (eine Erklärung, aus der man die ganze Idee Ihres Systems nehmen konnte), die bestimmteste Aeußerung: was Sie hier zuerst ganz ausgesprochen, zu begründen, seyn die Vorbereitungen lange gemacht worden; aber ohne eine vollständige Geschichte des Selbstbewußtseyns vom idealistischen Gesichtspuncte aus vorauszusetzen, seye die Ausführung nicht möglich gewesen.

Dazu Ihr System des Idealismus. Ferner: so bald Sie hoffen können, daß der Inhalt jenes Werks in die allgemeine Gedankenmasse gedrungen und aufgenommen sey, werden Sie mit dem, was Sie darauf zu gründen denken, den Anfang machen. (Zeitschr. für spek. Ph. I. Band. 2 Heft S. 87.).

D. V.

Auf jene Aeußerung bezieht sich, was ich in der Vorrede zu der neuen Darstellung sage, ich mache diese früher bekannt, als ich selbst beabsichtigt habe: denn freilich konnte ich mich, von R. und Consorten jetzt nichts zu sagen, nicht rühmen, daß die wahre, nicht an der Oberfläche liegende, Tendenz jenes Werks allgemein verstanden worden sey. Uebrigens bedurfte es bey Lesern, die sich nur nicht auf das bloße Empfangen einschränken, sondern selbstthätig etwas in ihrem Kopf zusammenbringen können, gar nicht einmal der förmlichen Aufstellung des Systems, um meine eigentliche Meinung über die Natur der wahren Philosophie im Allgemeinen zu fassen. Denn sogar Reinhold in den angeführten Stellen kann sich ja nicht entbrechen, (obwohl wie man sieht ohne alles Bewußtseyn) zu sagen: das, worinn die Natur und das Ich absolut eines seyen, sey Princip meiner ganzen Philosophie, so daß man nun fast schließen müßte, er wäre selbst ein Mitglied meiner bis daher, wie er sich ausdrückt, esoterischen Schule gewesen.

Die bestimmteste Ankündigung und sogar den allgemeinen Plan dieser Wissenschaft enthält die Abhandlung, worinn Eschenmayers, aus der ihm eigenen Ansicht des

Idealismus hergenommene, Einwürfe widerlegt werden sollten *).

D. Fr.

Reinhold mußte diese Stellen gelesen haben, als er sich im 2ten Stück an die Darstellung Ihrer Philosophie machte. Denn jenes Heft Ihrer Zeitschrift ist noch früher als das erste Stück seiner Beyträge erschienen.

D. V.

Ob er sie gelesen oder nicht, ist völlig gleichgültig. Auch wenn er sie gelesen, würde er doch nicht anders gewußt haben, als daß es nun einmal so sey, wie er sich eingebildet, und daß, wie er auch in der Vorrede zum ersten Stück (S. VIII.) selbst versichert, das Zeitalter in der Philosophie einen sehr wesentlichen Schritt rückwärts zu thun habe.

D. Fr.

Ja wohl einen sehr wesentlichen. Die Zeit kann nun Einmal die Sieben-Meilen-Stiefel auch rückwärts anlegen.

D. V.

Ich läugne nicht, daß, wenn ich auf eine totale Verwirrung in seinem Kopf durch meine neue Darstellung nicht gerechnet habe, sie mir doch eben auch nicht unerwartet kommt, da es ihm freilich nahe genug gelegt war, einzusehen oder wenigstens eine Ahndung davon zu bekommen, wie absurd er und der Lehrer uns verstan-

*) Vorzüglich gehören hieher die Stellen S. 124 u. 125. S. 143 u. 144. d. angef. Abh.

den, erstens in dem, was sie als unsere Meinung aus- gaben und, wie gesagt, mit großer Anstrengung — doch nicht einmal widerlegt hatten, so wenig auch dazu gehörte, zweytens in dem, was sie von dem unsrigen entwendet, und, wieder ganz schief verstanden, gegen uns brauchen woll- ten. Aus dieser nicht einfachen, sondern doppelten und dreifachen Verwirrung sich herauszufinden gieng über seine Kräfte. Gegen den Punct anzurennen, den er mit allen seinen groben und stumpfen Waffen bisher noch nie erreicht hatte, und der hier eben an die Spitze gestellt war, so, daß er seiner Wirkung nicht entgehen konnte, war ihm unmöglich. Denn wir bemerken auch sonst und in andern Wirkungen, wie selbst mit der tiefsten Ein- geschränktheit sich wenigstens ein instinctartiges Vorgefühl der Vernichtung verträgt, das bey dem Anblick dessen, worinn die Vernichtungskraft liegt, in Angst und kraftlose Zuckungen ausbricht. Die nächste Zuflucht der Schwach- heit in einem solchen Zustande ist: den Widerstreit gar nicht als Widerstreit und die tödtliche Entgegensetzung vielmehr als höchste Einigkeit zu erblicken.

D. Fr.

Offenbar war die erste Regung Rs. wie immer, so auch bey dieser Gelegenheit, ein Wunsch, die Amalgama- tion bewerkstelligen zu können, und seine ganze Abhand- lung ist nichts anders als das Resultat eines solchen miß- lungenen Experiments. Sie brauchen in Ihrer Darstel- lung Ihr Eigenthum, Worte, welche der Lehrer aus Fichte's und Ihren Schriften diebischer Weise entwendet, und zu einem ganz verkehrten Gebrauch umgemünzt hat,

die Methode, welche dieser der Naturphilosophie nachäffen — wollte, die Stufenfolge der Dinge durch Potenzen auszudrücken u. s. w. Wie soll die unendliche Schülerhaftigkeit, die sich auf das reine Lernen, lautere Empfangen und Nachdenken im eigentlichsten Verstande gelegt hat, sich hier zurecht finden? Auch sieht man, daß die ganze Abhandlung eigentlich von der fröhlichen Voraussetzung einer völligen Einheit zwischen Ihnen und dem Lehrer ausgegangen ist; in der Folge aber, wie er die Beweise führen soll, geht ihm einer nach dem andern zu Schanden, und er muß die gränzenlose Ungereimtheit begehen, immer zwei Dinge zu beweisen: 1) daß hier offenbare Uebereinstimmung, 2) daß eine totale Entgegensetzung sey. Zuletzt spricht er nur noch von Analogien beyder Systeme, deren eigentliche Ursache, wie er sagt, ihm hier ganz gleichgültig seyn könnte.

D. V.

Ich will gerne glauben, daß er hiervon eben nicht viel wissen will. Destomehr aber wollen wir uns angelegen seyn lassen, der Sache auf den Grund zu kommen. Lassen Sie doch von jenen Aehnlichkeiten hören.

D. Fr.

Die erste ist: Beyde Systeme (wie er es nennt) gehen von der absoluten Identität aus.

D. V.

Wenn das nicht die gröbste Unwissenheit wäre, so wäre es die höchste Unverschämtheit. So aber ist es das Erste. Sagen Sie an, was nennt dieses Volk

absolute Identität, und wie kann es sich rühmen, auch nur davon auszugehen?

D. Fr.

Was es etwa künftig so nennen werde, nämlich wenn es so mit der Zeit allerhand in Erfahrung gebracht hat, ist nicht deutlich zu sehen. Vorläufig aber setzt es nichts weiter voraus, als daß das Denken als Denken unstreitiger Charakter der Vernunft, und der unstreitige Charakter des Denkens absolute Identität sey.

D. V.

Solche Trivialitäten also, daß der Charakter der Vernunft im Denken, der Charakter des Denkens aber in absoluter Identität bestehe, sind die Entdeckungen, mit denen es groß thut, und die irgend ein Mensch von ihnen zu entlehnen versucht werden könnte? Und diese abgedroschene Identität, die des Denkens, ist ihr Princip?

D. Fr.

Freilich. Auch setzt R. gleich dazu: jedes der beyden Systeme versteht dabey etwas ganz anderes.

D. V.

Das mag er sich gut seyn lassen. Nun sagen Sie aber, was soll denn das Ganze und was heißt es?

D. Fr.

Was weiß ich? — Nichts.

D. V.

Ich bitte Sie, lassen Sie uns alle Möglichkeiten aufsuchen, damit einen menschlichen Sinn zu verbinden. Mir selbst steht der Verstand stille vor solcher völligen Sinnlosigkeit.

D. Fr.

Daß Sie das Wort von ihnen gelernt haben, werden jene gewiß nicht sagen, da sie wohl wissen wer den, es von uns gestohlen, und auf ihr communes Zeug angewandt zu haben. R. selbst führt es in allen seinen Darstellungen als die Hauptidee Ihrer Philosophie an.

In demselben Sinne, in welchem Sie es brauchen, braucht es Fichte mehrmals, und namentlich in einer sehr merkwürdigen und für die Bestimmung des speculativen Charakters seines Idealismus sehr wichtigen Stelle, deren ich mich in der Einleitung zu seiner Moral erinnere (S. II. VII.). Es kann also auch nicht so gemeint seyn: Dieser Begriff sey von Ihnen erst jetzt in dieser Bedeutung gebraucht worden.

D. B.

Auch würde ich dieß nicht verstehen. Kann etwa der Begriff zweydeutig seyn, oder anders als bey solchen, die ihn überhaupt nicht verstehen, zweydeutig werden?

D. Fr.

Z. B. Sie haben das Absolute der Form nach bestimmt, als Subject und Object, dem Wesen nach aber bestimmen Sie es als das, was weder Subject noch Object ist.

D. B.

Daß es dem An sich, oder Wesen nach weder das Eine noch das Andre und nur darum absolute Identität beyder sey, ist ein allgemein bekannter Satz des

Idealismus. Z. B. lesen Sie folgende Stelle meines Systems S. 433.

D. Fr.

„Wenn jenes Höhere, (was über dem Freyen und dem Nothwendigen ist), nichts anders ist, als der (allgemeine) Grund der Identität zwischen dem absolut Subjectiven und absolut Objectiven, dem Bewußten und Bewußtlosen, welche eben zum Behuf der Erscheinung im freyen Handeln sich trennen, so kann jenes Höhere selbst weder Subject noch Object, auch nicht beydes zugleich, sondern nur die absolute Identität seyn, in welcher gar keine Duplicität ist, und welche ebendeßwegen, weil die Bedingung alles Bewußtseyns Duplicität ist, nie zum Bewußtseyn gelangen kann. Dieses ewig Unbewußte, was, gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister, durch sein eigenes ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Object wird, doch allen freyen Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind, und das ewig Vermittelnde des sich selbst bestimmenden Subjectiven in uns und des Objectiven oder Anschauenden, zugleich der Grund der Gesetzmäßigkeit in der Freyheit, und der Freyheit in der Gesetzmäßigkeit des Objectiven."

D. V.

S. 471. desselben Werks finden Sie bestimmt folgende Aeußerung: „Die ganze Philosophie geht aus und muß ausgehen von einem Princip, das als das absolut Identische schlechthin nichtobjectiv ist." — Dieses

absolut Identische wird unmittelbar darauf bestimmt als das an sich weder Sub- noch Objective, das nur für die intellectuelle Anschauung zugänglich ist. Von dieser wird behauptet, sie erlange nur durch die Kunst eine allgemeingültige Objectivität. Das Kunstwerk allein reflectire, was sonst durch nichts reflectirt wird, „jenes absolut Identische, was schon im Ich sich getrennt hat (hier wird es also ausdrücklich dem Ich entgegengesetzt), und was demnach der Philosoph schon im ersten Act des Bewußtseyns getrennt setzen müsse."

D. Fr.

Warum hat man in diesen Stellen nicht schon längst den wahren Geist Ihrer Philosophie erkannt?

D. V.

Mir ist dieß sehr begreiflich. Die Wenigsten haben eine Idee davon, daß man sich zum Behuf einer Darstellung oder bey Hervorbringung eines Werks willkührlich begränzen könne. Sie treiben die Philosophie als ein Handwerk, und wollen sie auch von andern so getrieben wissen. Da es zu jeder Zeit wenig ist, was sie wissen, so schütten sie auch jedesmal alles aus, was sie im Vorrath haben, es mag nun passen oder nicht. So konnten sie sich nicht denken, daß, indem ich eine Darstellung des transscendentalen Idealismus gab, ich auch wirklich nichts weiter als eben den Idealismus darstellen wollte, so wie ich ja auch eine Darstellung der Monadologie, oder des Materialismus geben könnte.

Die Gränze, in welche sich der Idealismus einschließt, und die in meiner Darstellung gleich anfangs

bestimmt angegeben wird, ist, daß er nicht über das Selbstbewußtseyn hinausgeht. „Durch die Beschränktheit meiner Aufgabe, heißt es S. 31., die mich ins Unendliche zurück in den Umkreis des Wissens einschließt, wird mir das Selbstbewußtseyn (als das erste Wissen) ein Selbstständiges, und zum absoluten Princip nicht alles Seyns, sondern alles Wissens. — — Gegen die Aufgabe selbst, oder vielmehr gegen die Bestimmung der Aufgabe kann der Dogmatiker schon deßwegen nichts einwenden, weil ich meine Aufgabe ganz willkührlich einschränken, nur nicht willkührlich erweitern darf.“ Bey dieser Bewandniß der Sache kann jene absolute Einheit alles dessen, was im Bewußtseyn und zugleich mit dem Bewußtseyn sich trennt, diese — eben deswegen ausserhalb des Bewußtseyns liegende Identität nicht Princip des Idealismus als Idealismus seyn, sie ist aber das Höchste, worauf er geht, und worinn er sich selbst endet. — Daß aber die ganze Philosophie, d. h. diejenige, welche nicht Idealismus im Gegensatz des Realismus, noch Realismus im Gegensatz des Idealismus ist, von ihr ausgehe, ist in der oben angeführten Stelle behauptet.

D. Fr.

So kann es also auch nicht einmal so gemeint seyn, daß Sie doch dieses letzte Wort über die ganze Philosophie bisher noch nicht gesprochen haben.

D. B.

Ich muß es wohl ausgesprochen haben, da ja R. sogar, der eben sonst nicht leicht zu verständigen ist, es mir nachgesprochen hat.

D. Fr.

Ich weiß, daß er in der Rec., nach seiner Weise, nicht aufhören kann, und es zehnmal wiederholt: die absolute Identität des Subjectiven und Objectiven seye für Ihre Philosophie die Eine Grundwahrheit, auf die sich alles reducirt (A. L. Z. a. a. O. S. 371.). Das was er in der vorhin schon (oben S. 22.) angeführten Stelle die unbedingte Identität des S. und O. genannt hat, und was nach ihm Thema und Princip dieser Philosophie ist, nennt er S. 364 eine schlechthin ursprüngliche Identität alles O. u. S. In demselben Zusammenhange scheint er sogar soviel von der Sache zu begreifen, daß er sagt: Diese Identität müsse eben darum absolut, und als absolut keiner Erklärung bedürftig seyn, weil man sie schon aufgehoben haben müsse, um sie zu erklären. Daß er mit dieser unbedingten Identität dasselbe bezeichnen wollte, was Sie in den angef. Stellen dasjenige nennen, was an sich weder sub- noch objectiv, eben so wenig beydes zugleich ist, erhellet daraus, daß er S. 369. erzählt, sie offenbare sich, als solche, ursprünglich nur der Kunstanschauung.

D. V.

Genug und übergenug, es ist derselbe Wahnsinn, den wir schon früher kennen lernten. Bemerken Sie noch, um das Maaß voll zu machen, daß ihm die Rückkehr zu dem, was an sich weder subjectiv noch objectiv ist, unter der Hand zu einer Rückkehr in die absolute Subjectivität wird (S. 372.).

D. Fr.

Diese Gedankenlosigkeit ist nicht größer, als daß er im ersten Heft S. 23. von Spinoza sagt, „er habe das Absolute als absolute Objectivität, und eben darum als ein Unendliches der Ausdehnung — u. s. w. bestimmt." Es ist wie mit dem Idealismus, der, obwohl er von der absoluten Subject-Objectivität ausgehet, dennoch von der absoluten Subjectivität, auch u. s. w. ausgehen sollte.

D. V.

Doch will ich mit ihm sehr zufrieden seyn, wenn er mir den Unterschied zwischen der wahren absoluten Identität und dem, was er so nennt, recht ins Licht gestellt hat.

D. Fr.

Sorgen Sie nicht, so gut er es vermochte, hat er es freilich thun müssen.

D. V.

Seine sogenannte Identität ist, so viel ich aus seinen wortreichen Erklärungen in dem ersten Heft habe nehmen können, nichts weiter, als die ganz gemeine bloß logische des Gattungsbegriffes, eine abstracte Verstandes-Identität, wie sich Hegel sehr gut ausgedrückt hat. Dieß erhellet am besten aus der anfänglichen Beschreibung; und lassen Sie uns besonders zusehen, daß uns die unendliche Wiederholbarkeit nicht abhanden kommt. Sie ist eine gute Beschreibung des Verstandesbegriffs. Von der Idee ist keine Spur darinn, denn die Idee ist das, worinn das Allgemeine und Besondere schlechthin eins ist, und was eben deßwegen nicht wie-

derholbar seyn kann, denn die Wiederholbarkeit setzt den Gegensatz des Allgemeinen und des Besondern voraus. Auch haben wir bey R. auf der einen Seite die abstracte Einheit des Begriffs, das unendlich Wiederholbare, auf der andern als schlechthin entgegenstehend die Nichtidentität, die bloße Mannichfaltigkeit als Charakter des zur Anwendung des Denkens nöthigen Stoffs, also eine eben so absolute Besonderheit als dort absolute Einheit, welche beyde erst in der Anwendung des Denkens als Denkens synthesirt, also durchaus auf keine absolute Weise vereinigt werden. So subaltern als jene Identität selbst ist, (sie ist nämlich Identität nur weil sie bloß der eine Factor eines absoluten Dualismus ist), ist es nothwendig auch die Unendlichkeit, die ihr beygelegt wird. Denn freylich ist der Begriff als Begriff und an sich unendlich. Er bedarf der Quantität und der unendlichen Wiederholung nicht, um es zu seyn. Aber ebendeßwegen ist diese Unendlichkeit, wie jene Einheit, eine bloß abstracte, und die falsche Abstraction rächt sich auch hier, indem nachher eine Unendlichkeit fertiger und fixirter Endlichkeiten in der Mannichfaltigkeit des Stoffs nachgeschneyt kommt. Höher als zu diesem Gegensatz geht es nicht. Was die wahre Speculation oben zusammenknüpft, bringen sie unten zusammen, und sind der einfältigen Meinung, daß außer ihnen irgend jemand mit den schülermäßigen Ausdrücken: Anwendung des Denkens u. s. w. sich werde abfinden lassen. Sie haben in alten und neuen Büchern einige andere, gute Worte gefunden, mit denen sie aber nichts anzufangen wissen. Man muß nicht fragen, was ihre Meinung sey, denn ein voll-

kommener Galimathias bleibt gleich unverständlich für Kluge wie für Thoren. Besonders scheinen dem Lehrer einige Ausdrücke, die man bey Plato auf allen Seiten auflesen kann, von der stehenden Einheit in der Vielheit, von dem, was sich selbst gleich, und dem, was sich ungleich ist, mit Reinholdischen und Fichtischen Begriffen und Ausdrücken zusammengeflossen zu seyn. Eine ähnliche Art der Unphilosophie muß übrigens schon zu Plato's Zeiten nicht ganz unbekannt gewesen seyn; denn in derselben Stelle, wo er sagt: „Die Alten, besser, und näher den Göttern als wir, haben uns die Sage hinterlassen, daß, da aus Einem und Vielem die Natur alles desjenigen seye, von dem man sagt, daß es ewig sey, und dieses die Unendlichkeit und die Gränze in sich zusammengewachsen enthalte, wir bey dieser Beschaffenheit der Sache jederzeit von allem Eine Idee voraussetzen und suchen müssen" — in demselben Zusammenhange fährt er fort: Die sich aber jetzt Philosophen nennen, setzen das Eine und das Viele, wie es kommt, früher oder später, als es recht ist, nach der Einheit aber unmittelbar unendlich vieles (unendliche Mannichfaltigkeit), das Mittlere aber entflieht ihnen, (Phileb. pag. 219. 220. ed. Bip.). Von demjenigen also, was für die Speculation das einzig Höchste ist, dem wo mit dem Unendlichen auch das Endliche, mit der Einheit auch die Entgegensetzung wieder Eins ist, mit einem Wort, von der wahren absoluten Identität und der wahren Unendlichkeit derjenigen, welche Ewigkeit ist, ist in dieser vermeinten Philosophie nichts anzutreffen.

D. Fr.

Das nennt R. eine Amalgamation des Endlichen mit dem Unendlichen.

D. W.

Diese Schmähung der höchsten Idee muß seiner Unwissenheit zu gute gehalten werden.

D. Fr.

Das Höchste, wozu man etwa zugeben könnte, daß jene angebliche Philosophie sich erhebe, wäre das, was in Ihrem System die quantitative Indifferenz (A^2) genannt wird; stünde dieser nicht bey jenen die Differenz (oder das $A = B$) schlechthin entgegen. Da auf der Synthesis der Differenz oder des Besondern, und der Indifferenz, des Allgemeinen, sogar das Bewußtseyn beruhet, so kann es dieses zweyspaltige Denken nicht einmal bis zum Bewußtseyn bringen, geschweige bis zu dem, worinn die Differenz und die Indifferenz, das Besondre und das Allgemeine absolut Eins sind (A^3).

D. W.

Wie es nun komme und möglich sey, daß diese unwissende Arroganz, die so tief unter ihrer Zeit stehet, und die Philosophie freilich nicht nur um Einen Schritt, sondern um alle Schritte, die sie vorwärts gethan hat, bis in den äußersten Zustand der Unmündigkeit zurück versetzen würde, der auch die ersten Begriffe aller Speculation fremd sind, sich als Philosophie brüsten könne, will ich nicht beantworten. Ist aber die Frage davon,

wie sich diese Ausgeburt zu meinem Systeme verhalte, so will ich nur soviel sagen: wie sich der gröbste Dualismus zu einem wahren absoluten Identitätssystem, oder wie sich zwei völlig incommensurable Dinge, z. B. die von einem trivialen, und in seiner Trivialität wieder verbrannten, Gehirn zusammengesetzte, von einem Sudler aber ausgeführte Fratze, zu einem mit Kunstbestreben entworfenen und gemäß seinem Begriff ausgeführten Werk verhält.

Da ferner nicht einzusehen ist, wie eine Identität, welche einen Stoff mit unendlicher Mannichfaltigkeit und Nichtidentität außer und neben sich — voraussetzt, und in der Anwendung sich mit ihm zu fügen hat, eine absolute Identität heißen könne, so bleibt nichts übrig, als Reinholden und seinem Spießgesellen, von Rechtswegen, anzudeuten, daß sie sich dieses angemaaßten und ihnen gar nicht zuständigen Worts künftig enthalten sollen.

D. Fr.

Wenn ich noch recht Bescheid weiß, so hat es der Spießgeselle nicht einmal gebraucht, sondern Reinhold hat es sich zugeeignet.

D. V.

Ganz passend hierher heißt es bey Shakspeare: Er hat das Wort von irgend einem gescheidten Manne gehört, und auf einen Narren angewendet. — Denn ich erinnere mich ebensowenig, bey dem Lehrer etwas davon bemerkt zu haben.

D. Fr.

Sie haben also doch endlich den Grundriß der Logik gelesen?

D. W.

Weniger als gelesen und etwas mehr als bloß durchblättert; gerade so viel, als nöthig ist zu sagen, weß Geistes Kind er seye; seit dem verflossenen Sommer 1801.

D. Fr.

Gestehen Sie wenigstens, daß Sie hierinn eine größere Nachlässigkeit haben, als man dafür hält, daß einem Gelehrten gezieme! Denn wie das Buch auch sonst beschaffen seyn mag, so mußten Sie es doch wenigstens darum lesen, weil das Aufheben davon gemacht wurde.

D. W.

Bester Freund, was den einzigen der es machte betrifft, so hatte ich über diesen meine Idee fixirt, und wußte, was ich von ihm zu halten hätte. Doch wäre dieß allerdings kein zureichender Grund gewesen: Sie müssen also wissen, daß, was den Verfasser betrifft, ich dieses Menschen schon länger kenne; wußte, daß er schon früher in der Philosophie gestümpert, und erst, nachdem mit den vorhergegangenen kleinen schriftstellerischen Versuchen schlechterdings keine Aufmerksamkeit zu erregen war, sich durch den Grundriß der Logik aus der Obscurität empor zu arbeiten getrachtet hatte. — Vielleicht sind Ihnen selbst einige Blätter unter dem Titel: Ursprung des Begriffs der Willensfreyheit und gewisse Briefe über den Ursprung einer Metaphysik überhaupt vorgekommen.

D. Fr.

Ich habe nie davon gehört.

D. B.

Wahrscheinlich wären sie mir eben so unbekannt geblieben, hätte sie mir der Verfasser nicht selbst zugeschickt. Diese beyden Schriften allein sind schon hinreichend, sich einen ziemlich bestimmten Begriff von dem Geistesvermögen ihres Autors zu machen. Er war nämlich dergestalt über und über mit der empirischen Psychologie behaftet, daß ich nie einen Menschen gesehen zu haben mich erinnere, der so völlig blind und ohne alle Ahndung, daß es etwas Speculatives gebe, wo ihm eine Idee vorkam, sie frischweg aus der empirischen Psychologie zu erklären anfieng, gleich als ob es nie jemand eingefallen wäre, an der Realität dieses Empirischen zu zweifeln. So z. B. wird ihm in der angef. Schrift die Idee der Willensfreyheit ganz vollkommen durch eine psychologische Täuschung erklärt.

D. Fr.

Kein Wunder, daß er auch den Idealismus sich empirisch psychologisch zurecht machte.

D. B.

Ganz richtig. Auch widerlegt er ihn aus seinen empirisch psychologischen Capiteln heraus. Mit einem Wort, ich habe ihn nie anders gekannt als in der dicksten und tiefsten Empirie so versunken und ertrunken, und über alles Speculative mit solcher Finsterniß geschlagen, daß er über seine empirische Psychologie auch auf keine Weise zu bedeuten war. Zu diesem Uebel gesellten sich zwey andere, die oberflächliche Schönschreiberey, worinn er sich besonders einige Helden zum Muster gesetzt hatte, und

die Sucht, die Philosophie durch ihre Geschichte zu studiren, dieser aber mit empirischer Psychologie aufzuhelfen, so daß der Kreis, der mit der Empirie angefangen hatte, auch in Empirie sich wieder schloß, und also gar kein Ausweg übrig blieb.

Das Höchste, wozu sich eine so seichte Natur noch etwa erheben konnte, war allerdings die Reinholdische Theorie vom Stoff und der Form, weßwegen ich es ganz begreiflich fand, als ich von dem Grundriß der Logik als einem Spätling der Reinholdischen Elementarphilosophie hörte, um so mehr, da ich den Verfasser auch sonst als einen Menschen kannte

— — von dürft'gem Geiste, der sich nährt
Von Gegenständen, Künsten, Nachahmungen,
Die alt schon und von andern abgenutzt
Erst seine Mode werden. — — —

Dieß alles konnte mich nicht abhalten, den Grundriß wenigstens so bald zu lesen, als ich von dessen Existenz hörte, und seiner habhaft werden konnte, (welches beydes geraume Zeit nach seiner Erscheinung geschah); auch nicht, daß ich vernahm, was sich mir nachher bestätigte, und was ich mir zum voraus vorstellen konnte, er habe bey seinem Werk mehr die Befriedigung gewisser schlechter Regungen, als das Interesse der Wissenschaft vor Augen gehabt; habe sich in seiner Schrift der kleinlichsten Art des Hasses, insbesondere gegen mich entledigt; habe zum Dank für eine ganz bestimmt von mir entlehnte Idee über Mechanismus und Organismus, in dem-

selben Zusammenhange, in welchem er sich ihrer bedient, und der Schrift, aus der er sie genommen, erwähnt, sich Ausbrüche der gemeinsten Persönlichkeit erlaubt, und von seiner Crapulosität weit genug sich hinreißen lassen, um an einer Stelle seine Empfindlichkeit sogar darüber zu äußern, daß irgend ein alberner Mensch im Intell. Blatt der Erl. Lit. Zeitung, so lange sie noch unter der Leitung des ersten Redacteurs eine gute Anlage zur Klatschbude zeigte, mich ein Universalgenie, oder etwas der Art genannt hatte. Dieß alles mußte, weit entfernt mich von der Lectüre zurückzuhalten, sie mir vielmehr interessant machen.

Denn erstens ist bekannt, daß sehr oft der Haß den Mangel des Genies ersetzt, zweitens, daß Gott nicht selten auch ein unehrbares Gefäß sich ausersieht, um etwas Gutes für die Welt darein zu legen. Auch in dem Fluß, der sonst nichts als Schlamm und Unrath führt, kann man zerstreute Goldkörner vermuthen, besonders wenn man weiß, daß er edle Berge auch nur im Vorbeygehn bespühlt hat. Was mich aber von aller Lectüre des Werks freyzusprechen schien (denn ich will in meiner Erzählung fortfahren) ist folgendes.

Im Sommer 1800 hatte ich mit dem Verfasser selbst eine persönliche Unterredung, welche mich, obgleich es zu meiner Ueberzeugung eben nicht nöthig war, doch vollends ganz in den Abgrund von Absurdität hinabsehen ließ, der in diesem Individuum sich aufgethan hatte. Ich verbürge, daß ich keinen Zug davon angebe, der nicht genau richtig ist, und daß, obgleich viele unbedeutende Zwischenreden wegfallen mögen, doch, die ich erwähne, die Haupt-

sache, und dem Inhalt nach, ganz so beschaffen waren, wie ich sie angebe. Urtheilen Sie selbst, und erlauben Sie, daß ich diese kleine Scene in unser Gespräch einschalte.

Ich,

(nachdem er mich versichert hatte, daß die Subject-Objectivität der Idealisten die palpabelste Individualität sey, daß er von einer reinen Identität (sollte heißen: einer solchen, die nicht Identität des Subjects und Objects seye), ausgehe, und diese als das schlechthin Determinirende und Ursache aller Determination auf den Stoff einwirken lasse, machte ihm die Frage):

Wie denken Sie diesen Stoff; ohne Zweifel doch wohl im Raum?

Er.

Freilich; denn ich kann mir keinen Stoff unabhängig vom Raum denken.

Ich.

Nehmen Sie auch an, daß er den Raum erfülle?

Er

(zaudernd).

Ich.

Wofern Sie dieß nicht annehmen, so werden Sie ihn von dem Raum selbst nicht unterscheiden können.

Er.

Auch muß er den Raum erfüllen.

Ich.

Ohne Zweifel nach allen drei Dimensionen?

Er.

Wie anders? (Ich wußte noch nicht, was er in dem Grundriß der Logik S. 116. sagt: „daß diese Ausdehnung ihr Wesen nun eben in drei Raumdimensionen an den Körpern ausstelle, erfahren wir freilich — erst durch den Anblick dieser Körper selbst.)

Ich.

Wie glücklich sind Sie, daß Sie dieß alles umsonst haben, und voraussetzen können, da wir andern uns die Mühe nicht dauern lassen, die Materie mit ihren drei Dimensionen zu deduciren. — Sie können sich aber keine Raumerfüllung überhaupt, sondern müssen jede nothwendig als eine bestimmte denken. So können Sie auch nicht denken, daß ihr Stoff den Raum nur überhaupt erfülle, sondern nothwendig, daß er ihn in einem bestimmten Grade erfülle.

Er,

(abermals bedenklich, und wirklich nicht wissend, oder nicht zu wissen sich anstellend, was Raumerfüllung in bestimmtem Grade bedeute, womit er die extensive Größe der Raumanfüllung verwechselte. Es mußte diesem großen Philosophen der Unterschied durch das Beispiel auseinandergesetzt werden, daß eine extensiv gleich große Portion Luft und Bley den Raum doch intensiv verschieden erfüllen.)

Es läßt sich hierüber nichts sagen, als daß der Stoff den Raum mit unendlicher Mannichfaltigkeit erfülle.

Ich.

Wo Sie unendliche Mannichfaltigkeit setzen, setzen Sie unendliche Unterscheidbarkeit, und diese wie-

derum setzt unendliche Bestimmtheit voraus. Sie haben also nicht nur die allgemeine Bestimmtheit des Grads der Raumerfüllung, sondern auch eine Unendlichkeit von Bestimmtheiten. Wie kommen nun alle diese Bestimmtheiten schon in den Stoff als Stoff, da doch nach Ihnen alle Determination in dem Stoff erst durch die Einwirkung der Identität auf ihn gesetzt wird?

Er,

(nachdem er durch verschiedene Wendungen von diesem Punkt hinweg zu kommen gesucht, aber immer wieder darauf zurückgeführt, und nachdem zu wiederholtenmalen handgreiflich gemacht worden war, daß er eine Menge von Bestimmtheiten in dem Stoff als Stoff unabhängig von dem bestimmenden, also ein Denken, außer dem Denken und vor dem Denken, mithin eine baare Absurdität annehme, endet von seiner Seite das ganze Gespräch, nachdem er weiter nichts vorzubringen weiß, — mit einem Lachen.).

Ich.

Gestehen Sie, daß wenn man es in der Philosophie recht bequem haben will, man sich zu Ihnen halten muß. Denn ich sehe nun deutlich, daß Sie unabhängig von, und vor allem Denken nicht nur einen Stoff, sondern auch den Raum, die drei Dimensionen der Raumerfüllung, ja sogar eine unendliche Menge verschiedener Grade der Raumerfüllung haben. Mit einem Wort, Sie fangen mit dem an, womit wir andern aufhören, und können es auf diese Weise ganz natürlich weit bringen u. s. w. u. s. w.

Er

(fährt wie oben fort zu lachen, und beschließt damit die Unterhaltung.)

D. Fr.

Unmöglich ist es, nicht in diese Regung mit einzustimmen.

D. V.

Sollte ich nun nicht diesen betrogenen Menschen bemitleiden, der seine Narrheit für Weisheit, seine Schülerbegriffe für Ideen, sein zusammengestohlnes Exercitium für eine ganz neue Philosophie, sein Flickwerk für Meisterwerk nicht sowohl selbst hielt, als vielmehr durch einen andern Schwachkopf sich verführen ließ zu halten. Es gehörte auch nicht weniger dazu, als die Erfahrung, daß Reinhold wirklich die Sache im Ernst fortzutreiben gesonnen sey, und die Bemerkung mehrerer Freunde, daß die Waffen, deren er anfieng sich zu bedienen, und welche jenen mehr giftiger als triftiger Art schienen, äußerer Rücksichten wegen eine Vertheidigung von unserer Seite, und eine Darstellung seiner Sache nothwendig machen könnten, um mich endlich zur Hervorsuchung und einer etwas mehr als bloß oberflächlichen Durchblätterung des Buches zu bringen.

D. Fr.

Sehr sollte es mich ergötzen, bey dieser Gelegenheit einige Ihrer Bemerkungen darüber zu hören.

D. V.

So viel mir jetzt eben davon beygeht, steht Ihnen gerne zu Diensten. Das ganze Buch habe ich mir con-

struirt als eine Hülfe der Natur, nöthig gemacht dadurch, daß unglücklicher (und zu einer solchen Zeit fast unvermeidlicher) Weise in einen zur tiefsten Empirie bestimmten Kopf einige speculative Ideen von außen gerathen waren, die, als ein fremdartiger Stoff, nicht eher vertragen werden konnten, bis sie empirisch psychologisch assimilirt und auf diese Weise der eigenthümlichen Organisation des Kopfs wieder unterworfen waren; als einen unförmlichen Abscess des Gehirns also, gebildet durch die Einwirkung des Idealismus auf ein mit empirischer Psychologie getränktes, durch einige confuse Ideen aus der Reinholdischen Elementar-, der Kantischkritischen Philosophie und einigen, noch vom Schulunterricht her bekannten, Systemen, verrücktes und in seiner Ordnung gestörtes Seelenorgan, das sich durch diesen Auswuchs zur Gesundheit zu reconstruiren suchte, so wie wir oft sehen, daß die hülfreiche Natur ein inneres Uebel in äußern Monstrositäten ausstößt.

Der chemische Proceß, der die Masse, worinn so heterogene Bestandtheile zusammentrafen, ergriff, gieng, wie man deutlich sieht, in allen seinen Zersetzungen, Niederschlägen und Anschießungen ganz ohne alles Zuthun oder einigen Antheil des Subjects von statten, und ist insofern in der That ein reinobjectives Naturphänomen.

D. Fr.

Merkwürdig scheint mir in dieser Rücksicht, daß nach dem jetzigen schalen und nüchternen Sprechen des Subjects zu urtheilen, der Proceß wirklich die gehoffte Wirkung gehabt hat, und daß die nüchterne und ästhetische

Seele Reinholds jetzt eben anfängt von dem hitzigen Fieber ergriffen zu werden, während es bey jenem in ein kaltes übergeht, so daß, indem jener zur Besinnung kommt, dieser betrunken zurückbleibt, nicht unähnlich in diesem Schicksal dem einfältigen, jedoch klügern, und berühmtern Sancho Pansa, der, in dem Augenblick, wo sein Herr aufhört zu rasen, eben recht anfängt, an alle seine Narrheiten zu glauben.

D. V.

Gleichwie nun das Auge sich an wunderbaren Versteinerungen, die eine seltsame Zusammenkunft chemischer Agentien und Reagentien hervorbringt, oder an bisarren Seegeschöpfen ergötzt, in welchen die äußere Feuchtigkeit des Elements den innern Bildungstrieb in widersinnische Formen zwingt, so kann es sich hier und in diesem Individuum nicht bloß Einer solchen Seltsamkeit, sondern einer vollständigen Collection und gleichsam eines Naturaliencabinets aller möglichen absurden Formen und Concrescenzen, von der Zirbeldrüse des Cartesius an bis herunter zu dem eigenen Pferde-Ich des Verfassers erfreuen.

Obgleich es schwer ist, in einer so trüben Masse irgend ein reines Element zu erkennen, so sieht man doch, daß das Hauptferment, wodurch sie in Bewegung gesetzt ist, aus dem Idealismus angeflogen, und was noch von Philosophie, in kaum sichtbaren Adern, durch das Ganze sich hinzieht; (denn ich habe, wenn ich nicht irre, bereits bemerkt, daß der Verf. ein Narr von der gemischten Art seye); von den Idealisten aufgehörte und angeeignete Ideen sind. So z. B. hat er von diesen vernommen, daß

das Philosophiren unmittelbar mit dem Unbedingten, und sonach dem, was bloß unter dem Gesetz der Identität steht, anfange, und daß von diesem Unbedingten alles negirt werden müsse, was bloß synthetischer Natur ist, daß das Princip der Identität nicht bloß negatives Kriterium der Wahrheit wie bey Kant, sondern positives Princip sey — ein Satz, mit dem Fichte, zuerst in der Recension des Aenesidemus, und nachher in den ersten Blättern der Wissenschaftslehre die Philosophie über die Kantische Beschränktheit hinaus auf's Absolute führte. So hat er auch ferner aus §. 1. der Wissenschaftslehre erfahren, daß das eigentlich Gedachte in dem A = A nicht A selbst, oder A als Subject und Prädicat, sondern der nothwendige Zusammenhang (die Copula), mit einem Wort die Identität selbst sey.

So wie man nun oft die Erfahrung machen kann, daß Menschen, die bis daher in einer rohen Unwissenheit gelebt haben, wenn ihnen etwa zufälliger Weise einmal ein kleines Licht aufgehet, sich über sich selbst nicht genug verwundern, und die seltenen Naturgaben in sich preisen können, so konnte auch unser Verfasser, dem in dieser Region alles fremd und völlig neu war, da er das erstemal von Etwas über dem Empirismus vernahm, sich vor sich selbst nicht tief genug in den Staub beugen (pag. 296.), und da die Bewegungen dieses Erstaunens Reinholden ganz in demselben Zustand des dicksten Empirismus antrafen, den er bis daher noch nie hatte überwinden können, so war es eine Art von Nothwendigkeit, daß er mechanisch dieselben Bewegungen nachmachte, und sie nun noch immer nachzumachen fortfährt.

Allein dieweil in allen Künsten und Wissenschaften, besonders aber in der Philosophie die Flügel, die man von andern entlehnt, nicht weit tragen, so sank jener auch, nachdem er vergeblich zu dem wahren Unbedingten und dem Aether der höchsten Identität sich zu erheben gesucht hatte, alsbald in den Reinholdischen Stoff, den stehenden Sumpf der faulen Philosophie, zurück. Die von Seiten Reinholds ergangene Versicherung, über alle Objectivität und Subjectivität (nur nicht zur absoluten Identität beyder) hinaus dringen zu wollen, hat sich darein aufgelöst, daß sie in die tiefste Subjectivität, welche als solche freilich eine **reine** Identität ist, in das Denken als Denken, welches den Stoff nicht nur sich gegenüber stehend hat, sondern voraussetzt, verfallen sind. Daß sie, indem der Stoff schlechtweg als unendliche Mannichfaltigkeit bestimmt wird, ein Seyn, und zwar, wie aus dem erzählten Gespräch erhellet, ein ganz fertiges empirisches Seyn mit allen möglichen Bestimmungen des Denkens vor, und außer dem Denken, sonach ein sich selbst widersprechendes Denken setzen, daß ferner das Denken als Denken seiner angeblichen Absolutheit unbeschadet doch zugleich als beschränkt durch, und nothwendig sich fügend mit dem, was ihm entgegen, und von ihm schlechthin unabhängig vorausgesetzt wird, selbst nicht mehr ein Denken, sondern ein baares Nichtdenken ist — sind Betrachtungen, welche sich dieses unschuldige Philosophiren nicht beygehen läßt Die flache Phantasie, wie die Formularphilosophie, hat ihr Wesen im Halbdenken, zu deutsch Faseln, für welches die Entia imaginationis gehören, dergleichen die unendliche Mannichfaltigkeit ist,

die, als unendliche Bestimmtheit vor dem Denken, weder wirklich gedacht, noch irgend einer Anschauung auch nur halbweg vergegenwärtigt werden kann. In den ersten Zeiten, nachdem Fichte aufgetreten war, würde ein solches Geschwätz im Augenblick verhallt seyn, kein Mensch, auch nicht einmal R. würde darauf gehört haben; daß die Sätze vom Stoff und seiner unendlichen Mannichfaltigkeit, der Einheit, welche durch die Form hinzukommt u. s. w. jetzt wieder als neue zu Markt gebracht werden, und sich zeigen dürfen, beweiset nur, mit welcher unglaublichen Schnelligkeit sie vergessen worden sind. Eben so steif entgegengesetzt als im Anfange bleibt das Denken und der Stoff in der ganzen Folge; beyde gehen in zwei, gleich unmöglichen, Welten, durch nichts vereinigt, neben einander her; nichts destoweniger wirkt auf der einen Seite das Denken oder die Identität ein auf den Stoff, auf der andern (pag. 319.) ist es der Stoff, der das Denken afficirt, hier ist die Reconstruction des Kopfs zum Empirismus vollendet, wir haben den Influxus physicus vereint mit Reinholdischer Elementarphilosophie, durch beydes zusammen den Dualismus gröber als er je in der Philosophie existirt hat. — Mit der Art des Fügens beyder hat es folgende Bewandniß: Obgleich der Stoff höchste Nichtidentität, unendliche Mannichfaltigkeit ist, so hat er doch eine verwünschte Anlage gedacht zu werden. Nichts desto weniger muß er, um gedacht zu werden, als Stoff vernichtet werden, was hier mit der tiefsinnigen, dem Lehrer ganz genau ähnlich sehenden, Bemerkung aus der empirischen Psychologie: „Gesprochene wie geschriebene Worte z. B.

müssen als Materie, im Hören und Lesen, zernichtet werden, wenn Gedanken daraus entstehen sollen" illustrirt wird. — Doch ganz aufgerieben soll der Stoff nicht werden; was nämlich hier übrig bleibt, wird an die Stelle der Kantischen reinen Anschauungen eingeflickt; es ist die unvertilgbare, wieder in ein Neben- und Nacheinander zerfallende, Form des Außereinander, die übrig bleibt und sich mit dem Denken fügt, — warum? — o der glückseligen Philosophie, der hier eben an der rechten Stelle ein fertiges Naturgesetz nicht entsteht, — weil nach dem Gesetz der Natur die Form nicht durch die Form zerstörbar ist. Damit aber der Gipfel des Unsinns nicht unerstiegen gelassen werde, so wird der Stoff in seiner Unabhängigkeit und Vorausgesetztheit vom Denken als Denken, welches sich in das Wesen aller Wesen, und die Gottheit selber verwandelt hat, bestätigt; in einem und demselben Athem aber auch wieder möglich gefunden, daß ihn Gott sich erschaffen habe (S. 256.), und damit auch gegen diese Gleichgültigkeit noch ein Widerspruch existire, wird dieser nach und nach erschriebene Gott, obgleich es möglich ist, daß er den Stoff vor sich finde (angef. S.) nichtsdestoweniger als Grund aller Möglichkeit und Wirklichkeit aufgestellt.

Sollte ich endlich von der Zustandebringung des ganzen Werks ein Bild geben, so hat meines Erachtens außer dem Verfasser, wenn man sein — Schreiben anders mit einem Mahlen vergleichen darf, kein vollkommeneres Ebenbild dieser Manier existirt, als jener Mahler zu Orbaneja, von dem Cervantes im 3ten Theile seines Don Quixote erzählt, der, wenn man ihn fragte, was er

mahle, zur Antwort gab: **was es wird**, oder **was herauskommt**, und wenn er etwa einen Hahn mahlte, so schrieb er darunter: dieses ist ein Hahn, damit es keiner für einen Fuchs oder für ein Schwein ansehe.

Was insbesondere die Beredsamkeit des Werks betrifft, so erhebt sie sich, vorzüglich in den Stellen, wo der Verf. auf das Daseyn Gottes zu sprechen kommt, und wo er ganz den alten Staub der dogmatischen Compendienmetaphysik wieder ausklopft, zu dem Pathos und der Kraft, die man sonst an den Capuciner-Predigten zu rühmen pflegte. So wie mir dagegen Reinhold nicht unähnlich einigen Individuen unter den ehemaligen Esprits forts in Frankreich scheint, die, nachdem sie im Leben sich von der allgemeinen Freygeisterey hatten hinreißen lassen, einen Eckel vor der bestehenden Religion zu affichiren, auf dem Todtenbette endlich der geistlichen Fürsorge eines schmuzigen Capuziners froh wurden. Doch jener ruhe nun im Frieden, da wir schwerlich je versucht werden könnten, zu ihm zurückzukehren, nachdem er einen Abschreiber gefunden, der es auf sich genommen, ihn aus dem verworrenen Concept seiner Narrheit in's Reine zu bringen, obgleich dieß alle noch so gute Abschreiber der Welt nicht im Stande seyn möchten zu thun. Ich bitte Sie also zu unserm Gegenstand zurückzukehren, von dem wir ganz abgekommen sind, und um so mehr in ihrem Bericht fortzufahren, da uns dieser noch mehrere Gelegenheit zu lustigen Zügen und unterhaltenden Vergleichungen darbieten wird.

D. Fr.

Sehr gerne, denn es scheint mir, daß je weiter wir in diesen Gegenstand hineingehen, er immer anziehender wird. Unter die Entdeckungen des Lehrers also rechnet R. besonders die Negation aller Quantitäts-, Qualitäts- und Modalitäts-Verschiedenheit in Ansehung des Denkens als Denkens. —

D. B.

Dieß ist allerdings richtig, insoferne er nämlich die Erfindung gemacht hat, das Denken als Denken zu nennen, was wir absolutes Ich, absolute Identität von Subject und Object genannt haben; denn um jetzt nichts von Kant zu sagen, dessen ganze Philosophie eben in jenem negativen Resultate bestehet, daß durch die nach Quantität, Qualität u. s. w. unterschiedenen Begriffe, nur Erscheinungen, nicht das, was an sich ist, bestimmt sey, so ist diese negative Art, das wahre oder vermeinte Absolute zu charakterisiren, gerade diejenige, zu welcher jeder Anfänger in der Philosophie zuerst greift, wie z. B. ich selbst in der Schrift vom Ich gethan habe. „Für das absolute Ich (= abs. Id. des S. und O.) heißt es an einer Stelle, giebt es keine Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit." Auf dieselbe Weise werden von ihm alle Reflexions-Gegensätze und Synthesen geläugnet. — „Für das absolute Ich, heißt es an einer andern Stelle jener Schrift, würde, wenn es überhaupt Möglichkeit und Wirklichkeit für dasselbe gäbe, alle Möglichkeit Wirklichkeit, alle Wirklichkeit Möglichkeit seyn. Für das endliche Ich aber giebt es Möglichkeit und Wirklichkeit, mit-

hin muß sein Streben, (und wie aus dem Zusammenhange erhellet, auch sein Denken), in Bezug auf beyde so bestimmt seyn, wie das Seyn des absoluten Ichs bestimmt wäre, wenn in Ansehung desselben Möglichkeit und Wirklichkeit stattfände. — Was für das absolute Ich absolute Zusammenstimmung ist, ist für das endliche, hervorgebrachte." (am angef. Ort S. 178, 207.) Hier erhellet deutlich die Behauptung, daß die Natur des Absoluten durch die Einheit desjenigen bestimmt werden müsse, was in der Reflexion sich entgegengesetzt ist, nur daß von dem Begriff dieser Einheit abgezogen werde, was die Reflexions-Synthese dareinbringt, die Bedingtheit durch den Gegensatz; daß also die Einheit nicht als gemachte, zusammengesetzte, sondern als absolute, z. B. nicht als Nothwendigkeit, sofern diese durch Möglichkeit und Wirklichkeit bedingt, sondern sofern sie über beyden, und sie vielmehr bedingend ist, mit einem Wort als heilige Nothwendigkeit, heilige Identität gedacht werde.

Davon hat nun jener aus den Schriften der Idealisten einigermaaßen etwas aufgegriffen und gelernt, das Absolute, Denken als Denken genannt, und von dem Seinigen noch den Reinholdischen Stoff, den Dualismus, die empirische Psychologie hinzugethan, und so seinen Gedankenbrey zusammengerührt.

D. Fr.

Sie werden sich vielleicht noch mehr an den einzelnen Proben ergötzen. Hier sind sie. Ihr Satz: „die absolute Identität kann als Identität nie aufgehoben werden — wie man aus dem Zusammenhang siehet, soviel,

als: auf keine Weise aus sich herausgegangen gedacht werden — wird mit dem Satz zusammengestellt: das Denken als Denken leide keinen Qualitäts-Unterschied; im Denken als Denken gebe es keine Negation." — Mir schien gerade jener Satz einer von denen zu seyn, die am directesten diesem Dualismus entgegengesetzt sind, der an dem Herausgehen der absoluten Identität aus sich selbst — auf den Stoff, welcher nicht sie selbst, sondern das gerad' entgegengesetzte von ihr, Mannichfaltigkeit ist, — gar kein Arg hat.

D. V.

Wie wenig in diesem Dualismus daran gedacht sey, ein Herausgehen der abs. Id. aus sich selbst zu negiren — vielmehr wie viel er sich damit weiß, über ein solches Herausgehen sogar einen recht handgreiflichen Aufschluß geben zu können, darüber existirt unglücklicher Weise eine sehr bestimmte Stelle in dem Grundtext selbst. Es ist diese, S. 114. „Zur Möglichkeit der Anwendung jenes Eins (des Denkens als Denkens) muß ein plus mithin ein Etwas hinzukommen, (hier wären wir also zwar schon glücklich heraus. Allein es kommt noch besser). Dieß etwas kann nicht jenes Eins selbst wieder seyn, denn sonst hätte es ja kein plus, sondern bloß sich selbst wieder." (Freilich!) „Dieß etwas muß aber auch von solcher Beschaffenheit seyn, daß jenes Eins dasselbe annehmen kann; wie brächte man sonst jenes Eins und dieses Etwas zusammen? Wäre dieses Etwas ein Eins, und wäre doch nicht jenes Eins, so dürften sie sich fügen. Wäre dieses Et-

was kein Eins, und jenes Eins könnte es zu einem Eins machen — so dürften sie sich fügen. Wäre dieses Etwas z. B. Stoff, und der Stoff hätte eine Form, und diese Form wäre als Form unvertilgbar, und jenes Eins könnte alles am Stoffe bis auf seine Form zernichten: so könnte jenes Eins dieses Etwas zu einem Eins machen, und jenes Eins, und dieses zum Eins gemachte Etwas dürften sich fügen, müßten sich (beide also wechselseitig) fügen, weil keine Form die andere mehr zernichten kann. Wir hätten mithin 1 + 1. d. i. wir wären heraus zu unserm Zwey u. s. f." — Lese weiter, wer Lust hat; wir wollen jenes Eins, und dieses Etwas sich an einander nach Herzenslust reiben, und fügen lassen.

D. Fr.

Hören Sie Anderes. Der Satz: in Bezug auf die absolute Identität sey keine quantitative Differenz denkbar, und die abs. J. sey nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, wird dem Satz gleichgestellt, das Denken als Denken leide keinen Quantitätsunterschied; was mir wieder wie die Faust aufs Auge zu passen scheint.

D. V.

Wie die Trivialitäten eines Rechenmeisters zu einem Satz des Euklid. — Von quantitativer Differenz, um dieß zuerst zu sagen, kann bey jenen gar nicht die Rede seyn, da sie eine qualitative, sonach absolute Differenz, in ihrer unendlichen Mannichfaltigkeit haben. Von quantitativer Indifferenz aber noch weniger, da sie von einer

andern, als ihrer abstracten, an der einen Seite gelähmten, Identität nichts wissen. Ich machte durch jenen Satz zunächst den Gegensatz gegen alle Vorstellung einer qualitativen Indifferenz, nach der nämlich das Absolute nicht so wohl auf gleiche Weise, als vielmehr zugleich Erkennen und Seyn, ideell und reell ist. Ganz bestimmt hatte ich dabey die Sätze Jacobi's in seiner Darstellung des Spinoza vor Augen: „Beyde, (Gedanke und Ausdehnung), machen zusammen nur ein unzertrennliches Wesen aus, so, daß es gleichgültig (indifferent) ist, unter welcher von diesen Eigenschaften man Gott denkt;" ferner: „Das Denken an sich betrachtet, gehört nach Spinoza eben so wenig zur Ausdehnung, als die Ausdehnung an sich betrachtet zum Denken gehört, sondern sie sind vereinigt, einzig und allein, weil sie die beyden (gleich unendlichen) Eigenschaften eines und desselben untheilbaren Wesens sind." (Briefe über die Lehre des Spinoza S. 183. 191.) Weil zwey gleich unendliche Eigenschaften von einander nicht reell unterscheidbar sind, so tritt hier das ein, was Jacobi an einer andern Stelle sagt, die ich gleichfalls im Sinne hatte: die Einheit dieses Gottes (des Spinozischen) beruht auf der Identität des Nichtzuunterscheidenden, und schließt folglich eine Art der Mehrheit nicht aus *). Diese Einheit des Nichtzuunterscheidenden ist es,

*) Obgleich allerdings solche verlegene Pretiositäten wie die in dem Aufsatz: über das Unternehmen des Kriticismus u. s. w. sich für ein Journal qualificiren, welches bestimmt ist, die Philosophie um einen wesentlichen Schritt rückwärts zu versetzen, so hat der Verfasser seine wahre Meinung über das Unwesen seines Freundes

was ich quantitative Indifferenz nenne. Ich befinde mich folglich hier in einer Region, wohin mir nicht folgen zu können R. sich bescheiden wird.

D. Fr.

Fast hätte ich vergessen, daß er Ihre Foderung: „um die Vernunft als totale Identität des Subjectiven und Objectiven zu denken, von sich als dem Denkenden zu abstrahiren — mit der Foderung, um das Denken als Denken zu denken, von dem Ich, d. h. eben von der

Reinhold doch nicht unbezeugt gelassen, in folgenden Stellen, von denen es zu verwundern, wie sie jener ohne Zwischenrede hingehen lassen, da er sonst zudringlich genug ist, den Vortrag Jacobi's mit seinen saubern Anmerkungen zu verbrämen. — S. 45. „Ich habe nun 18 Jahre lang zu begreifen gesucht, und es ist mir mit jedem Jahre nur unbegreiflicher geworden, wie ihr ein Mannigfaltiges, zu welchem die Einheit, und eine Einheit, zu welcher das Mannigfaltige — nur hinzukommt, euch vorzustellen, oder diese reine Begebenheit auf irgend eine Weise zu denken vermögt. Vermögt ihr aber dieses nicht, sondern setzen beyde, Mannigfaltigkeit, und Einheit sich gegenseitig dergestalt voraus, bedingen sie sich gegenseitig dergestalt, daß sie nur in einander und zugleich gedacht werden können, als forma substantialis alles Denkens und Seyns: was wird dann aus eurer ganzen apriorischen (aus dem Denken als Denken geführten) Weberei" — S. 95. „Die Philosophie muß mit Plato anfangen vom Maaß; — im Princip des Individuirens ist gegeben das Geheimniß des Mannigfaltigen und Einen in unzertrennlicher Verbindung; das Seyn, die Realität, die Substanz. Unsere Begriffe darüber sind lauter Wechselbegriffe. Einheit setzt Allheit, Allheit Vielheit, Vielheit Einheit zum voraus. Einheit ist daher Anfang und Ende dieses ewigen Zirkels und heißt — Individualität, Organismus, Object-Subjectivität." (Was hier für eine Verbesserung der idealischen Subject-Objectivität beabsichtigt werde, ist nicht leicht zu sagen).

Identität des Subjectiven und Objectiven zu abstrahiren, zusammenfließen läßt.

D. V.

Hier fällt die Ungereimtheit gleich in die Augen. — Was in jener Stelle gesagt ist, hat eine ganz andere Beziehung. Es ist von derjenigen Abstraction die Rede, welche, wie in der vorhin angef. Abh. meiner Zeitschrift (Bd. 2. Heft 1. S. 118.) gezeigt wird, nothwendig ist zu einer reintheoretischen Philosophie,*) dieselbe, in Bezug auf welche es an einer andern Stelle derselben Zeitschrift (Bd. 1. Heft 2. S. 85.) heißt: wenn man erst

*) Zur Erläuterung stehe hier folgende Stelle aus dem ang. Ort S. 122. „Selbst in dem System des Idealismus mußte ich um einen theoretischen Theil zu Stande zu bringen, das Ich (das subjective Subject-Object) aus seiner eigenen Anschauung herausnehmen, von dem Subjectiven in der intellectuellen Anschauung abstrahiren, mit einem Wort, es als Bewußtloses setzen. Aber das Ich, insofern es bewußtlos ist, ist nicht = Ich, denn Ich ist nur das Subject-Object, insofern es sich selbst als solches erkennt". — Die hier geschilderte Abstraction vom Subjectiven ist also der Weg zum reinen Subject-Object, = absolutem Ich, absoluter Id. des S. und O.

Es mag hinreichend seyn, nur in der Anmerkung noch zu erwähnen, daß jene Menschen sich beygehen lassen, ihrer Seits von einem objectiven Idealismus zu sprechen. (Beytr. 1. S. 132.) Fast sollte man hier eine Spur der oben angef. Abhandlung erkennen. — Wenn es irgend einen objectiven Idealismus giebt, so ist es der, welcher in dem theoretischen Theil meines Systems aufgestellt wird. Denn daß das, was jene jetzt rationalen Realismus nennen, es nicht ist, bedarf so wenig eines weitern Beweises, als ihr dummes Versichern, ihre Philosophie sey der wiederaufgeweckte Platonismus und Leibnitzianismus, für Kenner einer Widerlegung.

lernen wird, reintheoretisch bloß objectiv, (in dem Sinne, wie man von einem objectiven Dichten spricht), ohne alle Einmischung vom Subjectiven zu denken, so wird dieß verständlich werden.

D. Fr.

Eine schöne Frage ist's, die R. aufwirft, was denn nach der Abstraction von dem Subjectiven in der intellectuellen Anschauung, wodurch das Objective in derselben unmittelbar aufhört, objectiv zu seyn, weil es dasjenige ist, worein alle Subjectivität und Objectivität selbst fällt, übrig bleibe. Er stellt sich nämlich vor, daß Sie von dem Subject-Objectiven in der intellectuellen Anschauung selbst abstrahiren. — Die vorzüglichste Merkwürdigkeit, die er nachher auftreibt, ist: der Standpunct der Philosophie in beyden Systemen sey der der Vernunft" —

D. V.

Wollte Gott, daß er dies von dem seinigen rühmen könnte!

D. Fr.

— die philosophische Erkenntniß eine Erkenntniß der Dinge wie sie an sich sind.

D. V.

Das steht freilich bey allen wahren Philosophen von Plato an, nur gerade in dem Grundriß der Logik erinnere ich mich nicht das Geringste davon gelesen, noch viel weniger wirklich gefunden zu haben.

D. Fr.

Damit er doch erführe, was Ihnen Vernunft, und was Ihnen Dinge an sich sind, würde ich ihm den Rath geben, sich vom Herrn Professor Paulus zur schuldigen Danksagung für die Dedication dessen neue Ausgabe des Spinoza schenken zu lassen, welches dieser, nur den Nutzen der Wissenschaft im Auge habende, Gelehrte gewiß gerne thun würde, um ihm aus seiner groben Unwissenheit zu helfen.

D. V.

Vielleicht würde er dann auch sich bescheiden, über Spinoza urtheilen zu können.

D. Fr.

Hören Sie noch das Letzte. Nämlich er hat die Dreistigkeit, Erwähnung davon zu thun, daß Sie, wie der Lehrer, sich in Ihrem System der Bezeichnung durch Potenzen bedienen.

D. V.

Fast könnte ich versucht werden, dieß vielmehr für eine Redlichkeit von seiner Seite zu halten. Denn diesen Punct, welcher ein bloßes Factum betrifft, und auch rein factisch ausgemacht werden kann, hätte er nicht berühren sollen, wenn er seinen Vortheil verstanden und im Auge gehabt hätte. Es muß nämlich, wie sich einem jeden, der nur lesen kann, nachweisen läßt, nun auf den Lehrer unausbleiblich der Verdacht fallen, die Idee von Potenzen in der Philosophie überhaupt, auf jeden Fall, es sey nun von mir, oder einem andern, den ich gleich anführen werde, sich angeeignet, diesen be-

stimmten Begriff aber von Potenzen in der Philosophie, und die *Bestimmung der einzelnen Potenzen* sogar und ganz insbesondere von mir entlehnt zu haben. Obgleich es mir freilich nicht gleichgültig seyn kann, wer meine Methode anwendet, ob jemand der ihr gewachsen ist, oder sie bloß ungeschickt nachahmet, so hätte jener doch meinetwegen diesen Unfug ruhig treiben können. Jetzt aber werde ich ihn mir freilich verbitten müssen. Den ausgedehntesten Gebrauch der allgemeinen mathematischen Zeichen, des + und — z. B., ferner der Bezeichnung von Begriffen durch mathematische Formeln, (dieselbigen, welche ich anwende), und durch Potenzen dieser Formeln insbesondere hat *Eschenmayer* in seinen 1797 erschienenen *Sätzen aus der Naturmetaphysik*, und seinem ein Jahr nachher erschienenen *Versuch, die magnetischen Erscheinungen* *a priori* *abzuleiten*, gemacht. — In meiner *Einleitung* zur Naturphilosophie, die im Junius 1799 erschien, sind die hervorspringendsten Puncte meiner Deduction des dynamischen und organischen Products folgende:

„Die anorgische Natur ist Product der *ersten*, die organische *der zweyten Potenz* — so wurde oben festgesetzt, es wird sich aber bald zeigen, daß sie Product einer noch *höhern Potenz* ist" am angef. Ort S. 76.

„Der Lebensproceß muß wieder die *höhere Potenz* des chemischen seyn. — Der Widerspruch der Natur in Ansehung des organischen Products ist der, daß das Product productiv, d. h. *Product der dritten Potenz* seyn soll, und doch als Product der dritten Potenz in Indifferenz übergehen soll" S. 77. 79.

„Das Individuum hört schneller oder langsamer auf, productiv zu seyn, aber eben damit auch auf, Product der dritten Potenz zu seyn, und den Indifferenzpunct erreicht die Natur mit ihm erst, nachdem es zu einem Product der zweiten Potenz (bloß chemischen) herabgekommen ist" S. 79.

„Die Aufgabe setzt voraus, organisches und anorgisches Product seyn sich entgegengesetzt, da doch jenes nur die höhere Potenz von diesem ist." S. 81. u. s. w. u. s. w.

Ganz ähnlich sind nun auch in dem bekannten Grundriß die Potenzen gestellt, nur daß noch herbeygeholt ist, was im Entwurf der Naturphilosophie (S. 200.) von der todten Materie als einem Schlaf-, dem Thierleben als einem Traumzustand der Monaden, dem Vernunftleben als dem Zustand der Erwachung (nach Leibnitz) gesagt ist. Denn obgleich dort nur dem Menschen die dritte Potenz zugestanden wird, so erhellet doch, unter andern aus der sublimen Beobachtung einer Pferde-Vorstellung, daß ihm der Mensch in dieser Potenz nur gleichsam den Gipfel bezeichne; wenn man nicht annehmen wollte, daß sich der Lehrer gleich an die erste der oben angeführten Stellen, wo die organische Natur noch ein Product der zweiten Potenz heißt, gehalten habe — und über diese Potenzen ruft er dann pathetisch aus: diese Formeln werden bleiben, so lange eine Erkenntniß des Identitätsgesetzes, folglich eine Erkenntniß des Denkens, folglich eine Philosophie in der Welt bleibt."

D. Fr.

Man müßte das Pathos solcher Menschen schlecht kennen, wenn man es nicht zu deuten wüßte, und es verwundert mich, daß Sie problematisch von etwas sprechen, was ganz offenbar am Tage liegt. Ihre Einleitung ist zeitig genug erschienen, um von ihm gegen das Ende seines saubern Products, wo das Unwesen mit den Potenzen erst angehet, *) benutzt zu werden, und eben um die Gegend fängt auch das Schimpfen auf die Naturphilosophie an, der er es in dem, was er vom Wesen der Pflanze, des Thiers u. s. w. sagt, offenbar nachthun — wollte. Ich muß Sie nochmals an die schon erwähnte Stelle erinnern, wo er den in der Vorrede zu Ihrer Schrift von der Weltseele (S. VIII.) aufgestellten Satz: „Mechanismus ist ohne vorausgesetzten Organismus nicht zu denken" sich zueignet, unmittelbar darauf anfängt, seine Pöbeleien gegen Sie auszustoßen, und,

*) Die Rohheit der Anwendung dieser Begriffe in jenem Werk braucht nicht weiter auseinandergesetzt zu werden, so wenig, als die schon von andern bemerkten groben Verstöße gegen die ersten Begriffe der Mathematik, die sich in seinen Formeln vorfinden. — In meinem System hat es mit den Potenzen diese Bewandniß, daß sie im Einzelnen wie im Ganzen sind, z. B. daß ich der drey Potenzen zur Construction jedes Körperindividuums eben so bedarf als zur Construction des Ganzen. Der Fall ist nämlich der, daß in der ersten Potenz alle Potenzen der (in Bezug auf das Ganze) ersten, in der zweiten der zweiten, in der dritten der dritten untergeordnet sind. Das einzig Reelle in allem, in dem Einzelnen wie im Ganzen ist mir das A^3, das, worinn das Allgemeine und das Besondere, das Unendliche und das Endliche absolut Eins sind, mit einem Wort das Ewige.

damit man ja nicht zweifelhaft seye, warum er dieß eben jetzt sich beigehen lasse, von dem „vielversprechend, statt der Herberge zum Ich ausgehängten Weltseelenschild" zu sprechen (S. 175.).

D. V.

Er thut noch mehr; er versichert: an diesem Satz, daß der Mechanismus erst durch den Organismus möglich gemacht wird, hieng ich, dieß sind seine Worte, schon lange so fest, daß ich endlich das Viele von mir darüber Niedergeschriebene einem der größten deutschen Naturforscher zur Einsicht überschickte.

D. Fr.

So? und warum findet er denn nöthig, dieß hier zu erzählen?

D. V.

Einen nicht geringen Spaß könnte man sich machen, ihn anzuhalten, daß er diesen Naturforscher nun namhaft mache.

D. Fr.

Ich hoffe, er wird eben so besonnen seyn, wie in einem ähnlichen Fall der bekannte Damberger, mit dem er noch andere Vergleichungspuncte darbietet, — ihn unter die Todten zu versetzen.

D. V.

Die Leerheit und Armuth an eigenen Ideen geht so weit, daß in der Darstellung, welche im zweiten Heft der Beiträge abgedruckt ist, auch der Satz: der Organismus seye der aufgehaltene Strom von Ursachen und

Digitized by Google

Wirkungen, die in der Kreislinie in sich selbst zurückkehrende Succession, in den rationalen Realismus aufgenommen und als gute Prise betrachtet worden ist. Hierinn kann R. in der Folge eine neue Aehnlichkeit auffinden.

D. B.

Sie wissen es ja aus der Recension; es läßt sich freilich nicht läugnen, daß ich viel materialiter Wahres gefunden, es fehlt nur an dem rechten Grund — man muß erst das Denken als Denken darunter stellen.

D. Fr.

Wenn nun jemand sehen will, wie die innere Angst sich in Worten ausspricht, so kann man ihm den Reinholdischen Aufsatz empfehlen. Was vergißt man nicht in der Verzweiflung? Es fällt ihm sogar nicht ein, daß die ganze Construction ihres Idealismus durch eine Stufenfolge von Potenzen fortgehet, und daß die Methode, die Sie in der neuen Darstellung anwenden, ganz die, nur in einer engern Sphäre, schon dem System des Idealismus zum Grund liegende ist.

Er hat in der Vorrede zum ersten Heft erklärt, daß wenn er sich auch dießmal wieder täusche (und er sieht nun wohl, wie wenig dieß der Fall sey,) dann auch sein Name — verhallen möge.

D. B.

Das wird er schon von selbst thun, ohne daß er ihm die Erlaubniß dazu giebt.

D. Fr.

Er ist mit einem Wort todt und fühlt sich todt.

D. V.

Erwähnten Sie nicht gleich anfangs noch eines letzten Versuchs, den er mit einer neuen Darstellung seines Lehrgebäudes gemacht hat?

D. Fr.

Diese müssen Sie selbst lesen.

D. V.

Sie wissen, wie es mir geht, und daß ich mir von seinen philosophischen Aufsätzen in der Regel eben soviel verspreche, als von dem Hexen-Einmal-Eins. Haben Sie einmal sich überwunden, es zu lesen, so nehmen Sie auch noch die Mühe auf sich, etwas davon mir mitzutheilen.

D. Fr.

So viel ich selber davon weiß, gerne. Wie gesagt also, und wie aus seinem eigenen Bericht in der Vorrede zu ersehen ist, so hat ihn besonders die Erlang. Recension aus dem Concept gebracht. — Gleichwie nun der Ameisen arbeitsames Volk, wenn etwa ein vorübergehender Muthwilliger ihren Bau gestört hat, mit geschäftiger Emsigkeit eilt, ihn so gut wie möglich wieder herzustellen, so suchte auch jener, nachdem die erste Bewegung vorüber war, die zerstreuten Lehrstücke seines Systems wieder zusammen, fieng von vorne an zu commentiren und modificiren, und arbeitete die bereits zur Hälfte ausgeführte Darstellung der Elemente des rationalen Realismus in die gegenwärtige neue Darstellung um, welche, denn er ist hierüber ganz unbefangen, jetzt in derselben Form der methodischen Einkleidung erscheint,

welche Spinoza seinem Lehrer Des Cartes, Schelling aber für sein absolutes Identitätssystem dem Spinoza, R. jetzt wieder Schellingen abgeborgt hat. Denn daß er nach empfundener Wirkung die Sache in der Form sucht, ist natürlich. Gott weiß, daß sie ihm sauren Schweiß mag gekostet haben, und daß er sich redlich gequält hat, etwas der Art hervorzubringen; was aber die innere Evidenz betrifft, so findet man zwar sehr viele Erklärungen, Erläuterungen, ja sogar Erklärungen der Erklärungen, und Erläuterungen der Erläuterungen, von 20 Worten im Durchschnitt 10½ gesperrt, (wo, was dem Beweis an Schärfe abgeht, durch das Unterstreichen ersetzt wird), und Perioden wie folgende: das Wesen, welches sich selber als Wesen, im Wesen, und durchs Wesen an der Wirklichkeit als solcher wiederholt, folglich als Wesen, welches als Wesen an der Wirklichkeit den Charakter des Denkens als Denkens annimmt, ist das vernünftige Wesen: — destoweniger aber Lehrsätze und noch weniger Beweise, versteht sich philosophische, nicht Erläuterungen, wie die angeführte vom Lesen und Hören hergenommene, der Nothwendigkeit der Zernichtung des Stoffs, um es damit zum Denken zu bringen.

D. V.

Andere bestreben sich, was seiner Natur nach unpopulär ist, populär zu machen, dieser aber scheint mir die Philosophie immer gebraucht zu haben, um die Popularitäten, über die er sich nie erheben konnte, zu depopularisiren, und mit philosophischen Formeln zur Philosophie hinaufzuschrauben.

D. Fr.

Nur mit dem Unterschied, daß jene wissen, was sie thun, er aber gleicht jemand, der in einem tiefen Traum liegend sich an schweren Zweifelsknoten abarbeitet, und wenn er erwacht, findet, daß es ganz gemeine Dinge waren, daß nur er nicht erwacht, und von einem Traum unmittelbar in den andern fällt. Von seinen letzten Sätzen zwar braucht man größtentheils nur die unförmliche Form hinwegzunehmen, um nichts als Plattitüden dahinter zu finden, wie die angeführte, daß das vernünftige Wesen ein denkendes Wesen seye, und dergl. Ich habe nun freylich zunächst und vorzüglich nach den neuen Krümmungen und Auswegen gesehen, die er sich zu machen sucht —

D. B.

Diese müssen wir ihm verrennen.

D. Fr.

Obgleich er die Leser in der Vorrede glauben machen will, es hätte mit der neuen Darstellung nichts weiter auf sich, als die Anwendung dieser Form, so hat er doch nicht unterlassen, von Ihrer Darstellung in der Sache so gut zu lernen, als er es verstand, nur freilich, daß er es sehr schlecht verstand. Von seiner absoluten Identität zuerst zu sagen, so ist die unendliche Wiederholbarkeit für dießmal wirklich nicht wiederholt worden.

D. B.

Wir sind schon übereingekommen, daß wir dieß nicht zugeben werden.

D. Fr.

Freilich, man merkt wohl die Stelle, unter welcher Sie das Feuer angemacht haben, und von welcher er gerne ganz sachte hinwegrücken möchte.

D. B.

Was ist sie ihm denn aber jetzt?

D. Fr.

Sie ist nichts mehr und nichts weniger, als der Charakter des Denk.ns als Denkens, und dieser Charakter ist nichts mehr und nichts weniger, als die absolute Identität.

D. B.

Ganz genau wie der Narr in *Was ihr wollt*: das was ist, ist, denn was ist *das*, als *das* und *ist*, als *ist*.

D. Fr.

Dieß gilt aber, wohl zu merken, bloß *vorläufig* — (denn sein ganzes Philosophiren ist nur vorläufig) — es ist bloß problematisch, hypothetisch aufgestellt, nur ein Préambule, eine einleitende Exposition, nichts weiter (S. 193.).

D. B.

Ich finde das vortrefflich.

D. Fr.

Was aber ihm und dem Lehrer die abs. Id. apodictisch und categorisch genommen sey, das kann sich erst am Ende des Tappens finden, und dann auch allein sich ergeben, ob und inwiefern in der Anwendung des Den-

kens Subjectivität, Objectivität oder beydes zugleich enthalten sey.

D. B;

Ueber alle Maßen verständig! Man soll ihm seine absolute Identität nur nicht gleich so heftig und categorisch hinsetzen, damit sie ihrer gichtbrüchigen Natur wegen nicht vollends entzwey geht. Nach und nach findet es sich schon. Man muß ihr nur Zeit lassen.

D. Fr.

Durch dieses Hinterthürchen soll er uns nicht entkommen. — Sie müssen über diesen Punct noch einiges hören. §. 12. wird versichert: im Object seye Möglichkeit und Wirklichkeit in Conjunction, folglich Wirklichkeit und Möglichkeit nicht nur keines ohne das andere, sondern auch jedes im andern, ohne daß darum gleichwohl eines das andere sey oder je werden könne.

D. B.

Da sehe doch einer, das klingt ja fast wie eine Beschreibung desselben, was wir Indifferenz genannt haben. Wie können denn Möglichkeit und Wirklichkeit im Object so conjungirt seyn, daß, ohne daß eines das andere ist, gleichwohl eins in dem andern enthalten seyn kann, ohne durch etwas Höheres vereinigt zu seyn, genannt ansolute Identität, die, da Möglichkeit und Wirklichkeit im reflectirten Erkennen, jenes dem unendlichen Denken, dieses dem unendlichen Seyn entspricht, nothwendig absolute Indifferenz des Denkens und des Seyns, der Idealität und der Realität seyn müßte.

D. Fr.

Sie können dieß noch bestimmter §. 15. Zus. 1. finden, wo es heißt: „das Wesen, die Nothwendigkeit, das absolute Seyn als absolutes Seyn ist weder allein das Seyn der Möglichkeit noch allein das Seyn der Wirklichkeit, noch allein beydes zusammen, (in wieferne nur keines ohne das andere ist), sondern es ist das Seyn der Möglichkeit als solches enthalten in dem der Wirklichkeit als solchem, und zugleich auch dieses als solches enthalten in jenem als solchem, ohne daß darum das Seyn der Möglichkeit zum Seyn der Wirklichkeit und dieses zu jenem geworden wäre und werden könnte." — Es ist offenbar, daß dieses auf eine absolute Identität des Subjectiven und Objectiven hinaus — will; da also dieser Satz seinem System im ersten Princip widerspricht, so gehört er zu den nöthig gefundenen Einlenkungen, und ist auf keine Weise als auf seinem ersten Grund und Boden gewachsen anzusehen. Die allerschönste Nothhülfe dieser Art aber hat er noch anderswo in dem Zus. 3. zu §. 26. versteckt. Dort heißt es (hören Sie, und verwundern Sie sich): „Auch die absolute Identität kann nur in ihrer Anwendung — als das Absolute gedacht werden."

D. V.

Sagt' ich's nicht, es werde so kommen? Denn kann die abs. J. nur in der Anwendung als absolut gedacht werden, und ist in der Anwendung das Denken mit dem Stoff vereinigt, so kann sie also auch nur, insofern sie die Einheit des Denkens und des Stoffs ist, als Ab-

solutes gedacht werden. Hier haben wir also die Einheit, worinn die Einheit und der Gegensatz selbst wieder eines sind.

D. Fr.

Er verwickelt sich aber dadurch in die crassesten Widersprüche. Denn §. 4. heißt es: als absolute unbedingte Identität setzt das Denken als Denken schlechterdings nichts außer sich voraus. —

D. V.

Gemach! Hier ist ja schon dasselbe, denn so setzt es ja auch den Stoff nicht außer sich voraus, und hat ihn also in sich.

D. Fr.

Keinesweges. Denn nach §. 5. setzt es nicht bloß in, sondern auch zu der Anwendung als Anwendung den Stoff allerdings voraus. Es setzt ihn also nur nicht voraus, weil und so lange es nicht angewendet wird, sobald es aber dazu kommt, ist ihm nicht zu helfen.

D. V.

Es ist also, als ob man sagte: der reine Magen, als reiner Magen, setzt schlechterdings nichts außer sich selber voraus. Zu seiner Anwendung aber, als Anwendung, setzt er nothwendig einen Stoff voraus.

D. Fr.

Allerdings. Nun war aber in der andern Stelle behauptet, die abs. I. sey nur in der Anwendung absolut; was also §. 4. insofern es absolut ist, nichts, außer sich selber, voraussetzt, wird §. 26. absolut, insofern es etwas außer sich voraussetzt.

D. V.

Das sind die härtesten Widersprüche, die mir noch vorgekommen sind.

D. Fr.

Wenn auch nicht das Vermögen da war, so war doch der gute Wille da, in aller Schnelligkeit etwas ganz anderes unterzuschieben. Um diese neuen Brocken anzubringen, mußte eben „die schon bis zur Hälfte bearbeitete Darstellung“ in die gegenwärtige neue Darstellung umgearbeitet werden.

D. V.

Das wäre ja schlimmer als falsches Spielen.

D. Fr.

Ganz richtig. Er corrigirt seine Philosophie, wie man sagt, corriger la fortune.

D. V.

Thun Sie ihm nicht unrecht. Sagen Sie lieber umgekehrt: Er ist so schwach von Verstand, so unsicher seiner Sache, und benimmt sich so ungeschickt, daß er bey dem besten Willen von der Welt, den er hat, für einen Filou angesehen werden kann. Er hat sich schon bey andern Gelegenheiten eben so bloßgestellt. Z. B. das merkwürdige Theorem, daß der Stoff zu den Vorstellungen von den Dingen an sich komme, mußte sich, als er es gegen einen Leipziger Recensenten nicht anders zu vertheidigen wußte, geschwind zu einer bloßen philosophischen Excursion bequemen (Siehe seine Beiträge zur Bericht. bish. Mißverst. Bd. 1. S. 436.). Damals

hatte er es mit dem excursorischen, jetzt hilft er sich mit dem präcursorischen Philosophiren. Wer hätte dazumal glauben können, daß dieß eine bloß unbewußte heillose Ausflucht wäre; wer konnte ihn aber auch bey Bewußtseyn so einfältig glauben, einen Satz, den er mitten in einer Reihe von Theoremen mit Beweis aus dem Vorhergehenden und nothwendiger Folge für das Nachkommende aufstellte, und der noch überdieß zu seinem System ganz unentbehrlich war, bey sich selbst für eine bloße Excursion halten zu können? Dieser Fall ist also schon mehrmals da gewesen.

D. Fr.

Auch hat er auf diesen Fall sein Testament gemacht. Denn in dem Aufsatz gegen Fichte erklärt er: seine Eigenliebe würde in einem Fall, wo nur das eine oder das andere angenommen werden könnte, sich lieber eines hämischen und boshaften, als eines über alle Maaßen albernen, platten und gemeinen Verfahrens beschuldigt wissen. (S. 204.)

Dem sey, wie ihm wolle, hier ist noch eine Probe †. 4. Zusatz: „die abs. J. bleibt auch in ihrer Anwendung sich selbst gleich, folglich auch in der Anwendung des Denkens als Denkens — reines Denken.“ Sieht nun dieser Satz dem: die abs. J. kann nie aufgehoben werden, nicht wie aus dem Gesicht geschnitten, und wie fügt er sich mit dem obigen Fügen der beyden Eins des Denkens und des Stoffs, wodurch es zu einem Zwey kommt (oben S. 60. 61.)?

D. V.

Wenn er freilich so mit der Zeit immer zulernt, und ferner so fleißig ist im Schaben und Ausputzen seines Systems, so kann er mit der Zeit, wenn er es nur nicht ganz durchsichtig schabt, wohl noch etwas herausschaben, es sey nun was es wolle, auf jeden Fall etwas, woran sein Autor weder jemals gedacht hat, noch jetzt denkt.

D. Fr.

Allerdings, denn was den Lehrer betrifft, so wird dieser freilich nicht mehr weit springen, nachdem ihn die Furie verlassen hat; er hat schon jetzt die beste Gelegenheit, aufs bestimmteste an seiner eigenen Person zu erfahren: „warum die Philosophie in der letzten Zeit so weit heruntergekommen?“ und überhaupt alle mögliche Veranlassung, die Philosophie mehr an seinem Ich, als sein Ich in der Philosophie zu zeigen.

D. V.

Vergessen Sie den Stoff nicht, den vielgewandten, der vielfach umgeirrt.

D. Fr.

Nachdem er in der Elementar-Philosophie als ein ..hrsatz mit Beweis aufgetreten, hernach zur Zeit der ... als bloße Excursion auswandern mußte, darauf ... seiner Zurückberufung noch im ersten (S. 111.) ... im zweiten Heft postulirt worden war, muß er ... nun hier unter dem Namen einer Erklärung ein-

D. V.

Freilich, denn mit dem Beweis hat es schon seit jezten Zeiten nicht mehr fort wollen.

D. Fr.

Er ist davon aber auch bereits so dünn geworden, daß man mit ihm demnächst wird transparent decoriren können. Er heißt nämlich jetzt das an sich Unbestimmte und durch sich selbst Unbestimmbare.

D. V.

Die unendliche Mannichfaltigkeit ist ihm also bereits abgeschossen. — Auch diese müssen wir nicht fahren lassen.

D. Fr.

Ich bewundere nur die Albernheit, zu glauben, daß das Publikum solchen groben Betrug nicht merken, und sich den abgetragenen Stoff noch immer für den ersten bunten verkaufen lassen werde.

D. V.

Und wo ist denn die unvertilgbare Form hin, die noch eben da war (oben S. 61.). Ich dachte, was eine unvertilgbare Form hätte, könnte nie so weit herunterkommen, ein an sich ganz und gar nacktes und bloßes Unbestimmtes zu werden.

D. Fr.

Auch ist die Zagherzigkeit darüber so wie über das ganze Lehrgebäude nicht gering. Wie in der Vorrede die doch gar zu auffallende Leerheit des Systems — mit der besondern Vortrefflichkeit desselben entschuldigt wird, so bekommt auch die Abgeblichenheit des Stoffs ihre eigene

Erläuterung, denn in der Erläuterung jener Erklärungen heißt es: inwiefern die aufgestellten Erklärungen dem Ergründen selbst und folglich auch der ergründeten und nur insofern categorischen und apodictischen Erkenntniß vorhergehen, machen Sie auf keine andere als hypothetische und problematische Gültigkeit Anspruch. — Nun thue ihm einer etwas, um mit Fichte zu reden.

D. V.

O herrliche Fabel der Danaiden, wie oft und in wie vielen Exempeln bewährst du dich als höchste Wahrheit? Nicht der Strafe wegen, sondern aus lauter angebohrner Angst vor einem Grund, (welches ihre Strafe ist) gießen diese, nicht wie jene gezwungen, sondern freywillig in ein löcherichtes Faß, damit es unten wieder auslaufe.

D. Fr.

Wenn doch nur einmal Beispielshalber auch die Geometrie von problematischen und hypothetischen Erklärungen ausgienge — um zur apodictischen und categorischen Wahrheit zu gelangen.

D. V.

Mit einem Wort, mein Freund, so viel auch für das Gegentheil zu sprechen schien, und obgleich er selbst erklärt hat, im Collisionsfall lieber für hämisch und boshaft, als für über allen Begriff albern und einfältig gehalten zu werden, so können wir doch, nachdem wir alles wohl überlegt haben, und so sehr wir sogar seine Eigenliebe in Anschlag bringen mögen, für dießmal von seiner Erklä-

rung keinen Gebrauch machen, und müssen nothgezwungen ihn als Muster und Exempel der Dummheit aufstellen, so, daß ich nun auch des festen Willens bin, für dießmal zum Werk zu schreiten, und ihn in seiner natürlichen Beschaffenheit darzustellen.

D. Fr.

Es bedürfte dazu nichts, als der ganz einfachen Entwickelung von Thatsachen, eben wie die in unserm Gespräch, ohne ein Wort davon noch dazu zu thun, und was verhindert Sie, nun gerade dieses Gespräch erscheinen zu lassen?

D. V.

Freund, bedenken Sie, was Sie thun, und wozu Sie mich versuchen. Wollen wir es darauf wagen, daß wir dem Reinhold anhelfen, wieder eins nachzumachen, gleichviel ob er es vermag oder nicht, wie die demonstrative Methode, und ihm dadurch aufs neue Gelegenheit geben, die Fadheit seines Geistes, wie dort die seiner Philosophie zu zeigen, unsere eigenen Einfälle gegen ihn an seinem Hacken herauszuziehen, um sie, wie es Nicolai thut, wieder wörtlich abdrucken zu lassen, und sein Journal damit zu füllen. Denn er glaubt uns genug geschlagen, wenn er sie anführt, so wie er jetzt alles gethan zu haben meint, wenn er gezeigt hat, daß etwas auf die Identität des Subjects und Objects oder die Compenetration des Idealismus und Materialismus zurückkommt, als ob dieß etwas an sich Entsetzliches wäre, wobey er sich noch auf schon angeführte Gründe beruft, da er sich darüber doch nie anders als in einem sich unendlich

wiederholenden kläglichen Geschwätz hat vernehmen lassen. Vorläufig und problematisch, bis er zu der apodictischen und categorischen Erkenntniß seiner selbst durch sich selbst kommt, hüllt er sich in den Mantel seiner Liebe und seines Glaubens an Wahrheit — und wird sanft; oder sollen wir es darauf wagen, seine Lammsnatur so weit zu überwinden, daß er zu formellen Lügen und Calumnien fortschreitet, welches mir leid wäre, weil wir alsdann, obgleich nicht selbst sündigend, doch Ursache von Sünde wären.

Dabey gienge er allen schwierigen Puncten hübsch aus dem Wege, als da sind, der Dualismus, das Nebeneinander des animalischen Impulses, der das Denken afficirt, der Stoff, die Ein- und Unterschiebsel der neuen Darstellung, unsere Beweise, daß er so weit gekommen, nach einem Jahr nicht mehr zu wissen, was er vor 12 Monaten geschrieben, ja die eigene abgelegte Philosophie für eine neue Entdeckung und einen mit seiner Philosophie überzogenen und lackirten Gassenjungen für einen großen Philosophen anzusehen. Mit einem Wort —

D. Fr.

Ganz wie in seiner Erklärung auf Fichte's Antwortschreiben.

D. V.

Sie haben mir davon noch nichts gesagt; wie nimmt er sich denn da?

D. Fr.

Er giebt sich alle Mühe, den bittern Spott, mit dem ihn Fichte übergossen, für Schonung, Milde und

Ueberrest ehemaligen Wohlwollens auszugeben, und überhaupt sein Publicum glauben zu machen, daß Fichte noch immer einige Achtung für ihn habe, während Sie freilich ganz aus allen Schranken gegen ihn gegangen; besonders rühmt er, daß ihn Fichtem mein würdiger Freund nennt, ohngefähr in dem Tone, wie man seinen Famulus anredet. Hernach producirt er Testimonia diligentiae et bonae applicationis, die ihm Fichte ehemals ausgestellt hat.

D. V.

Das weiß Gott, Fichte mag mit dem trocknen Schleicher seine theure Noth gehabt, und nicht Einmal, sondern unzähligemal bey sich selbst ausgerufen haben:

Wie nur dem Kopf nicht alle Hoffnung schwindet,
Der immer fort an schalem Zeuge klebt,
Mit gier'ger Hand nach Schätzen gräbt,
Und froh ist, wenn er Regenwürmer findet!

Er mißbraucht nun, was ihm Fichte vielleicht gesagt hat, um seine gedrückte Schülerhaftigkeit, die dem freyen herrlichen Geist im höchsten Grad zuwider seyn mußte, in etwas zu erheben. — Was sollen denn jene Zeugnisse?

D. Fr.

Beweisen, daß es jetzt nur eine angenommene Miene sey, wenn man ihm sagt, daß er von der Wissenschaftslehre nichts verstanden habe.

D. V.

Ich dächte, das läge jetzt klar genug am Tage, und darüber könnte ein Zeugniß weiter nichts beweisen, als

daß sich Fichte geirrt habe, so wie er auch in seinem Antwortschreiben sagt: er habe immer nur geglaubt, aber nie gewußt, daß ihn N. verstanden. Ich habe weder seine Rec. der Fichtischen Werke, noch was er sonst von sich darüber ausgehen lassen, gelesen, außer der ersten Erklärung über die Wissenschaftslehre, an der ich ein: für allemal satt hatte, und kann also nicht sagen, inwiefern Fichte auch nur glauben konnte, von ihm verstanden zu seyn. Meine Meinung über jene erste Erklärung, welche darinn bestand, daß er die W. L. keinesweges begriffen, steht im philos. Journ. (Jahrg. 1797. 10tes Heft.)

D. Fr.

Damit läßt er sich nicht zurechtweisen. — So ist es auch bekannt, welche schnöde Begriffe von der Willensfreyheit und welche heillose Theorie, nach der sie in der bloßen Willkühr bestünde, er aufgestellt, und wie man nun sieht, bis zu seiner letzten Sinnesänderung nicht abgelegt hat. Sie haben ihm in derselben Abhandlung und schon früher gezeigt, auf welchen schlechten Wegen er sich damit befinde. Nun legt er über dieselben gotteslästerlichen Vorstellungen, — nicht etwa, wie sich allerdings gebührte, in seinem, sondern in Fichte's und Ihrem Namen seine öffentliche Beichte im deutschen Merkur und seinem Journal ab. Hierauf hat er zuerst die wahrlich doch nicht gleichgültige Anklage des Atheismus gegründet, bis er endlich so weit gelangte, am Ende des Aufsatzes gegen Sie zu fragen: darf hier Atheismus nur noch gewittert werden? — Werden Sie darauf keine Rücksicht nehmen?

D. V.

Haben so viele Erfahrungen, die er über die Trüglichkeit seiner Divinations- und Witterungsgabe zu machen Gelegenheit gehabt hat, nicht hingereicht, ihn zu witzigen, so haben sie doch allen andern gezeigt, was sie davon zu halten haben, die Schmach aber dieser Verläumdung wird auf ihn selbst zurückfallen. Wo man hin hören kann, ist sein Name so in Verfall, daß kein Mensch ist, der auf seine Anklage achten wird. Soll ich die edle Zeit verscherzen; soll ich den Blick abwenden von dem, was allein mich fesselt, einzig beschäftigt? Mich können sie verläumden, schmähen, mit unter auch stören: die Sache aber, die sie lästern, wird den Neid schlechter Zeitgenossen überleben, und ist von dem an Zahl kleinern, an Gewicht aber und an Einsicht bey weitem größern Theil schon jetzt für das erkannt, was sie ist.

D. Fr.

So rathe ich Ihnen also nochmals, dieses Gespräch ohne weiteres niederzuschreiben, es erspart Ihnen die Zeit.

D. V.

Ich bin mit meinen Fragen noch nicht zu Ende. Wir haben unter uns gesprochen, wie wir unter uns zu sprechen pflegen, d. h. wir haben einen Hund einen Hund, eine Katze eine Katze genannt. Wollen wir es uns wieder nachsagen lassen, daß wir den Reinhold einen Schwachkopf genannt, ein Exempel der Dummheit, und von ihm geurtheilt, er sey ganz herunter, und lasse sich von einem Narren beschlafen, von dem Lehrer aber, er sey ein

Narr, und in seiner Narrheit trivial, platt, pöbelhaft, u. s. w.

D. Fr.

Lassen Sie doch, denn es ist schon viel zu abgenutzt, auf die falsche Humanität loszuziehen, diejenigen ruhig ihre Glossen machen, welche jene mild sich anstellende Rechtschaffenheit, mit der beständigen Versuchung zu falschen Streichen, und der alle Augenblicke eintretenden Gefahr, zur Niederträchtigkeit umzuschlagen, weit eher reimen können, als die keine Rücksicht kennende Gradheit des Urtheils. Sie haben sich ja nie an sie gekehrt.

D. V.

Wollen wir uns das philosophische Talent, und den einmal berühmten Namen unsers Gegenstandes vorrücken lassen?

D. Fr.

Das hat ja in der That und in der Wahrheit nicht nur jetzt nicht, sondern niemals für uns existirt.

D. V.

Wollen wir es auf uns nehmen, daß man es grausam von uns findet, ein Privatgespräch vor das Publikum zu bringen, das ich mit jemand gehalten, an dessen öffentlichen Aeußerungen es schon genug hat. Denn die Scene mit dem Lehrer gehört auch zu unsrer gegenwärtigen Mittheilung.

D. Fr.

Bedenken Sie, daß jemand, der einen solchen Degout vor dem Schreiben bekommen, wie jener in dem

Aufsatz über das sinkende Ansehen der Philosophie manifestirt, dem Sokrates, dem er sich in jener Rücksicht bescheidentlich gleichstellt, auch darinn gleich seye, daß man seinen Belehrungen Publicität geben darf, ohne ihn dadurch zu beleidigen.

D. V.

Wenn er nun aber, da es es ihm schwerlich angenehm seyn wird, das gesprochen zu haben, und doch nicht Schwarz auf Weiß gegen ihn zeugt, förmlich abläugnete, was ich jedoch nicht hoffen will?

D. Fr.

So zeugt gegen ihn Ihr Wort und Ihre Ehre, die Sie dadurch, daß Sie es drucken lassen, zum Pfand setzen, daß er für einen Lügner zu halten seye.

D. V.

Sie schneiden mir alle Bedenklichkeiten ab; können Sie mir auch die letzte nehmen, daß Freunde mich tadeln werden, welche vielleicht ein kunstgerechtes Gespräch suchen, und statt dessen ein ganz natürliches finden?

D. Fr.

Auch; denn der Freund nimmt es auf sich, Sie in kein Besseres hineingezogen zu haben. Wollen Sie nun?

D. V.

Ich denke; in Hoffnung künftiger, die erfreulicher seyn sollen. Leben Sie wohl.

Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, — dargestellt an den Werken des Herrn Krug's.

I. Briefe über die Wissenschaftslehre. Nebst einer Abhandlung über die von der Wissenschaftslehre versuchte philosophische Bestimmung des religiösen Glaubens. Leipzig bey Roch und Komp. 1800.

II. Briefe über den neuesten Idealism. Eine Fortsetzung der Briefe über die Wissenschaftslehre. Leipzig in der Heinr. Müller'schen Buchh. 1801.

III. Entwurf eines neuen Organon's der Philosophie, oder Versuch über die Prinzipien der philosophischen Erkenntniß. Von Will. Traugott Krug, Adj. der philos. Fak. in Wittenberg. Τι πρωτον ἐςιν ἐργον του φιλοσοφουντος; — ἀποβαλειν οἰησιν. Arrian. Meissen und Lübben, bei K. F. W. Erbstein. 1801.

Herrn Krug's philosophische Bemühungen theilen sich von selbst nach zwey Seiten, deren eine polemisch gegen den transscendentalen Idealismus gekehrt ist, die andere aber seine eigenen philosophischen Ueberzeugungen, wie Hr. Kr. es nennt, betrifft.

Was nun das polemische Verfahren des Hrn. Kr. betrifft, so soll der Standpunkt, den er gegen die Wis-

senschaftslehre sich gibt, der Standpunkt der Skepsis seyn, S. 5. Vorr. und zwar so, wie es der Skepsis zieme, daß Hr. Kr. nicht aus seinen eigenen Ueberzeugungen (warum nicht? wird sich bei Gelegenheit der Briefe über den transscendentalen Idealismus und vorzüglich des Organons, wo der Verf. seine eigenen Ueberzeugungen darlegt, ergeben), sondern aus der Wissenschaftslehre selbst argumentire, und Hr. Kr. meynt, daß eine wissenschaftliche Untersuchung durch seine Briefe eingeleitet werden soll. In Rücksicht der subjectiven Art der Aeußerung ist es eine wahre Lust, des Hrn. Verf. Nüchternheit, Billigkeit und Rechtschaffenheit sprechen zu hören. Die Wissenschaftslehre, sagt er, hat, zwar, bisher, ziemlich, spröde gethan, und ihre Gegner, größtentheils, in einem, etwas, unsanften Tone zurecht gewiesen; indessen, ist, auch, nicht zu leugnen, daß sie, in manchen Fällen, bloß, das Wiedervergeltungsrecht gebraucht hat, und, wenn sie dabey, die Gränzen, desselben, hin und wieder, überschritten hat, dieß, vielleicht, mehr, von der Kraftfülle, womit sie den Kampfplatz betrat, als von einer feindseligen Gesinnung herrühren mag. Der Verf. habe bisher keinen Antheil an diesem Streite genommen, weil er es für Pflicht hielt, ein System erst genauer für sich selbst zu prüfen, ehe er mit einer öffentlichen Prüfung hervortrete." Mit dem edlen und wohlthätigen Bewußtseyn dieser erfüllten Pflicht behandle er nun die Wissenschaftslehre mit der ihr gebührenden Achtung, habe ihr nicht gehässige Folgerungen, sondern Gründe entgegengesetzt, und fürchte, wenn er sich nicht gänz-

lich in seinen Gegnern irre, keine entgegengesetzte Behandlung, denn, er habe von ihnen eine viel zu vortheilhafte Meynung, als daß er nicht hoffen sollte, auf einen andern Fuß behandelt zu werden als u. s. w. Sollte er sich aber, doch, in seiner Hoffnung betrogen finden, so werde er seine Untersuchungen, aufgeben;" der rechtschaffene und würdige Grund hiervon ist, weil aus einer literarischen Fehde, die mit leidenschaftlicher Hitze geführt werde, selten, etwas kluges, herauskomme, und am Ende den Zuschauern nur ein Skandal gegeben werde, das die Wissenschaft sammt ihren Pflegern (unter welche sich Hr. Krug auch rechnet), in öffentlichen Mißkredit bringe.

Im ersten Briefe erzählt, Hr. Kr., was er am transscendentalen Idealismus zu billigen finde, er erklärt S. 14. daß er das Ich gar nicht so lächerlich noch so undenkbar finde, als es manche zu finden scheinen; was denn, fragt er, ungereimtes, was einem verständigen Menschen, ein Lachen oder, auch nur, ein Lächeln abnöthigen könnte, darin liege, wenn das, was ich durch die Abstrakzion (so orthographirt Hr. Kr.) von Allem, was nicht zu mir selbst gehört, denke, schlechthin Ich nenne? — auch finde er die Forderung sehr gegründet: „Merke auf dich selbst, kehre deinen Blick von allem, was dich umgiebt, ab und in dein Inneres. — Ferner habe er auch nichts dagegen u. s. w. endlich könne er auch den Idealism als philosophische Theorie nicht für so gefährlich halten, als er von Vielen scheint gehalten zu werden. Von

diesen Seiten wüßte er dem transscendentalen Idealisme, (so declinirt Hr. Krug, dem Organisme, dem Dogmatisme; im Genitiv des Idealismes, des Organismes, des Realismes u. s. w.) nichts entgegenzusetzen; ob er aber nicht sonst Blößen habe, wird sich in der Folge zeigen.

Dasjenige, worinn Hr. Kr. dem transscendentalen Idealismus seinen Beifall schenkt, macht den Inhalt des ersten Briefs aus; aber dieser dünkelvolle und selbstgefällige Ton der Gerechtigkeit und Nüchternheit, und diese Langweiligkeit der Manier geht durchs Ganze durch.

Was aber Hr. Krug gegen die Wissenschaftslehre vorbringt, und was er S. 79. eine ausführliche Prüfung nennt, geht von S. 24—52. denn im dritten Brief hat er es nun mit den Nahmen des Idealismes, Dogmatismes und Realismes, zu thun; es komme zwar in der Hauptsache nicht auf die Nahmen an, aber durch die Entgegensetzung des Dogmatismes sey, gewissermaßen, schon zum Voraus der Stab über alle und jede Gegner der Wissenschaftslehre gebrochen, und eben dadurch werde dem Geiste der unpartheiischen Prüfung, wozu doch, so oft und so nachdrücklich, von ihr aufgefordert worden ist, aller Zugang wo nicht verwehrt, doch erschwert" — um solche Gefahr nun abzuwenden, theilt Hr. Kr. den Dogmatismus in materialer Hinsicht ein in Idealismus, der die Realität der Außenwelt leugne, Realismus, wenn er die Realität zugebe und behaupte; — aber bey dieser Eintheilung ist gerade der transscendentale Idealismus ausgelassen; denn dieser giebt nicht bloß zu, — denn von einem Zugeben ist die

Rede in philosophischen Systemen nicht, — sondern behauptet die Realität der Außenwelt, eben so wohl als ihre Idealität, und der theoretische Theil der Wissenschaftslehre geht auf gar nichts anders als auf eine Deduction der Realität der Außenwelt.

Die ausführliche Prüfung selbst (24—52.) der Wissenschaftslehre ist gegen einen einzigen Punct gerichtet; Hr. Kr. kann nämlich die Beschränktheit des Ich nicht ertragen: Ich soll sich nämlich beschränken, und zwar nicht etwa mit Freyheit und Willkühr (eine gute Zusammenstellung), sondern zufolge eines immanenten Gesetzes seines eigenen Wesens; und doch beruhe der Beglaubigungsgrund des transscendentalen Ideal. auf dem Interesse der Selbstständigkeit; und auch ich, sagt Hr. Krug, bin mit dem Freunde, an den er diese Briefe richtet, und mit dem Urheber der Wissenschaftslehre sehr für meine Selbstständigkeit interessirt; daß sich Fichte mit Hrn. Krug und seinem Freunde als gemeinschaftlicher Interessent an Hrn. Krug's Selbstständigkeit associirt habe, wie Hr. Kr. hier erzählt, ist dem Publikum sonst nicht bekannt gewesen. Für das Interesse dieser Selbstständigkeit sey es aber völlig gleichgültig ob das Ich durch seine äußere oder durch eine innere Natur nothwendig so handle, wie es handle. Hr. Krug vergleicht das Ich, das aus innerer Naturnothwendigkeit handelt, und das Ich, das durch eine Natur außer uns bestimmt werde, dieses, mit einer bloßen Flöte, die ein Künstler spielt, jenes mit einer Flötenuhr, die durch sich selbst harmonische Töne hervorbringe.

Hieraus erhelle, also wohl auch, zur Genüge,

daß es mit der Pflichtmäßigkeit der idealistischen Denkart so ernstlich nicht gemeint sey; mit jeder philosophischen Theorie könne ein guter Willen und eine moralische Gesinnung verbunden seyn. (Dagegen ist ihm der Anthropomorphism der Einbildungskraft, der Polytheism, S. 112. ein desto ärgerer Greuel, er erklärt ihn für durchaus unverträglich mit der Moralität.) Ungeachtet nun das Interesse der Selbstständigkeit durch den transscendentalen Idealismus nicht hinlänglich befriedigt sey, so sey doch für das speculative Interesse der Vernunft ungemein viel gewonnen; hier sey alles Licht und Klarheit, das Ich läßt und sieht alles vor seinen Augen entstehen; aber die Hauptaufgabe sey doch nicht gelöst; Hr. Krug sehe nämlich zwey Menschen, einen Europäer und einen Mohren, und fühle sich genöthigt, sich den Einen mit weißer den Andern mit schwarzer Hautfarbe vorzustellen; oder er möchte einen Menschen aus einer Lebensgefahr retten, aber die Fluthen toben, oder die Flammen wüthen u. s. w. in der Unbegreiflichkeit der Schranken bleibe die Wissenschaftslehre stecken, wie allem Vermuthen nach alle Philosophie.

Den letzten Brief, worinn Hr. Krug über die Einstimmung oder Nichteinstimmung des Kantischen Systems billiger- und klugerweise meint, es sey wohl am besten, sich des Urtheils über diese Sache vor der Hand ganz zu enthalten, — schließt Hr. Kr. mit dem Wort:

ignavum, fucos, pecus a praesepibus arce;

was wohl noch auf manchen paßt, an den Hr. K. nicht dachte, als er es niederschrieb.

Ganz gleichen Inhalts ist die polemische Seite der

Briefe über den neuesten Idealism, die gegen das Schellingsche System der transscendentalen Philosophie gerichtet sind; — nur sagt der Verf. in der Vorrede, daß er hier in Ansehung der offenen Darlegung seiner eigenen Ueberzeugungen einen Schritt weiter gegangen sey.

Zu der Offenheit der Darstellung wird auch gerechnet werden müssen, daß Hr. Krug hier seine Einwürfe kecker vorträgt, und in dem System Schellings, — wie ihn Hr. Krug unsern transscendentalen Idealisten nennen mag, ist eigentlich nicht abzusehen; — unverzeihliche Inconsequenzen, handgreifliche Widersprüche, Nonsens u. s. w. demonstrirt.

Ueber die ursprüngliche Begränztheit scheint Hrn. Krug, aus der Construction der Handlungsweisen des Ich aus entgegengesetzten Thätigkeiten, oder aus der ursprünglichen Differenz, einiges Licht aufgegangen zu seyn; und über die absolute Nothwendigkeit, die Vernunft als Subject und Object und damit Beschränktheit zu setzen, läßt sich Hr. Kr. weiter nicht vernehmen. Aber destomehr hält er sich nun an die Bestimmtheit, die als das Unerklärbare und Unbegreifliche der Philosophie eingestanden werde.

Vors erste findet er es widersprechend, daß in der Philosophie durchaus nichts vorausgesetzt werden soll, und doch das Absolute A = A, als absolute Identität, und als Differenz, woraus alle Beschränktheit construirt wird, vorausgesetzt werde.

Dieser Widerspruch ist genau derjenige, den der gemeine Verstand immer in der Philosophie finden wird; der gemeine Verstand setzt das Absolute mit dem Endli-

chen genau auf denselben Rang, und dehnt die Foderungen, die in Rücksicht auf das Endliche gemacht werden, auf das Absolute aus. Es wird also in der Philosophie gefodert, es soll nicht unbewiesen hingestellt werden; der gemeine Verstand findet gleich die Inconsequenz, die begangen worden ist, er findet, daß man das Absolute nicht bewiesen hat; — mit der Idee des Absoluten werde unmittelbar sein Seyn gesetzt, aber, weiß der gemeine Verstand einzuwenden, er könne sich sehr gut etwas denken, eine Idee von etwas machen, ohne daß darum nothwendig sey, daß dieses gedachte Etwas zugleich ein Daseyn habe; u. s. w. So wird Hr. Krug der Geometrie vorwerfen, daß sie keine in sich vollendete Wissenschaft sey, wie sie behaupte, denn die beweise ja das Daseyn eines unendlichen Raums nicht, in den sie ihre Linien ziehe. — Oder hält Hr. Krug Gott oder das Absolute für eine Art von Hypothese, welche sich die Philosophie zu Schulden kommen lasse, wie die eine Physik sich die Hypothese eines leeren Raums, einer magnetischen, elektrischen Materie u. s. w. erlaubt, an deren Stelle eine andere Physik wieder andere Hypothesen setzen kann?

Die zweyte Inconsequenz, die Hrn. Krug auffällt, ist, daß versprochen sey, das ganze System unserer Vorstellungen solle deducirt werden; und ob er schon selbst eine Stelle im transscendentalen Idealismus gefunden hat, worinn der Sinn dieses Versprechens ausdrücklich erläutert ist, so kann er sich doch nicht enthalten, wieder überhaupt zu vergessen, daß hier von Philosophie die Rede ist, Hr. Krug kann sich nicht enthalten, die Sache

wie der gemeinste plebs zu verstehen, und zu fordern, es soll jeder Hund, und Katze, ja sogar Hrn. Krug's Schreibfeder deducirt werden, und da dieß nicht geschieht, so meint er, es müsse seinem Freunde der kreisende Berg und das kleine, kleine Mäuschen einfallen; man hätte sich nicht sollen das Ansehen geben, als ob man das ganze System der Vorstellungen deduciren wolle. —

Komisch ist es, wie Hr. Kr. denn doch so gnädig ist, den Philosophen, der sich das Ansehen eines Meisters in der Philosophie gebe, jedoch nicht so scharf beym Worte nehmen zu wollen; sondern er verlangt nur etwas weniges, nur die Deduction von einer bestimmten Vorstellung, z. B. dem Monde mit allen seinen Merkmalen, oder einer Rose, einem Pferd, einem Hunde oder Holz, Eisen, Thon, einer Eiche oder auch nur von seiner Schreibfeder. Es sieht aus, als ob Hr. Kr. den Idealisten mit solchen Foderungen die Sache leicht habe machen wollen, daß er vom Sonnensystem nur einen untergeordneten Punct, den Mond, oder als etwas noch viel leichteres, seine Schreibfeder aufgegeben hat. Begreift denn aber Kr. nicht, daß die Bestimmtheiten, die im transscendentalen Idealismus unbegreiflich sind, der Naturphilosophie, von deren Unterschied von dem transscendentalen Idealismus er gar nichts zu wissen scheint, so weit von ihnen — wie von Hrn. Krs. Schreibfeder nicht — in der Philosophie die Rede seyn kann, angehören; in derselben kann er eine Dedukzion (ein Wort, dessen Bedeutung hier so wenig taugt, als seine Orthographie) von einem derjenigen Dinge, die er vorschlägt, vom Eisen finden. Hat denn Hr. Kr. so wenig einen

Begriff von philosophischer Construction, um zu meinen, daß der Mond ohne das ganze Sonnensystem begriffen werden könne, und hat er eine so schwache Vorstellung von diesem Sonnensystem, um nicht einzusehen, daß das Erkennen dieses Systems die erhabenste und höchste Aufgabe der Vernunft ist? Wenn Hr. Kr. von der Größe dieser bestimmten Aufgabe, oder wenn er von dem, was überhaupt im jetzigen Augenblicke zunächst Interesse der Philosophie ist, nämlich einmal wieder Gott absolut vornehin an die Spitze der Philosophie als den alleinigen Grund von allem, als das einzige principium essendi und cognoscendi zu stellen, nachdem man ihn lange genug neben andere Endlichkeiten, oder ganz ans Ende als ein Postulat, das von einer absoluten Endlichkeit ausgeht, gestellt hat, — wenn er hiervon eine ferne Ahndung hatte, wie konnte ihm denn einfallen, die Deduction seiner Schreibfeder von der Philosophie zu verlangen? Ein Hund, eine Eiche, ein Pferd, ein Rohr sind freylich, so wie ein Moses, Alexander, Cyrus, Jesus u. s. w. etwas vortrefflicheres; und beyde Reihen von Organisationen liegen der Philosophie näher, als Hrn. Krug's Schreibfeder und die von ihr abgefaßten philosophischen Werke; die Naturphilosophie weist ihn hin, wie er die Organisationen einer Eiche, Rose, Hund und Katze zu begreifen hat, und wenn er Lust und Eifer hat, seine menschliche Individualität zu der Stufe des Lebens einer Rose oder eines Hundes zu contrahiren, um das lebendige Seyn derselben vollkommen zu begreifen und zu fassen, so mag er den Versuch machen, aber andern kann er es nicht zumuthen; besser er versuche es, sein Wesen zu den größten

Individualitäten eines Cyrus, Moses, Alexanders, Jesus u. s. w. oder auch nur des großen Redners Cicero's auszudehnen, so kann es nicht fehlen, daß er ihre Nothwendigkeit begreifen, und die Construction dieser einzelnen, so wie die Reihe der Erscheinungen des Weltgeistes, die man Geschichte nennt, einer Construction für fähiger halten wird; aber von der Foderung der Deduction seiner Schreibfeder wird er zu diesem Behuf ganz abstehen müssen, und sich wegen der Unwissenheit in solchen Dingen über den Idealismus auch keinen weitern Kummer machen.

Hr. Kr. glaubt mit dieser Foderung der Deduction von so etwas bestimmtem einen äußerst guten Fund gethan zu haben, er hält sich damit gegen den Idealismus für ganz gedeckt, und meint, daß durch die Lösung dieses Problems das neueste idealistische System gegen alle fernere Einwendungen in Sicherheit gestellt werden könnte; er wenigstens würde kein Bedenken tragen, sogleich das ganze System mit seiner deducirten Schreibfeder zu unterschreiben; er ist aber auch im Voraus überzeugt, daß kein Idealist in der Welt auch nur den Versuch dazu machen werde.

Damit man seinen Einwurf ja recht wohl verstehe, so legt er beispielsweise von S. 34. an seinem Menschenverstand recht gemüthlich in einer Reihe naiver Probleme vor, welche der transscendentale Idealismus schwerlich werde lösen können. Solche Dinge sind dann, daß wir genöthigt seyen uns vorzustellen, daß wir zu einer bestimmten Zeit gebohren wurden, daß wir zu einer bestimmten Zeit sterben, daß wir auch täglich Nachrichten durch Zeitungen von dem erhalten, was sich in der Welt

da zuträgt, wo wir nicht sind u. s. w. — Daß wenn die Organisation Product der Intelligenz ist, man nicht einsehe, wie der Naturforscher in Gegenden kommen könne, wo er neue Pflanzen entdecke, wie er nöthig habe die Erde zu bereisen, u. s. w. ferner nicht wie die Intelligenz einen Blindgebohrnen, Krankheit, Tod produciren könne? — kurz, es ist ganz ungeschickt, sich nicht unter die Fucos zu rechnen, und doch rein aus diesem Tone des gemeinsten Menschenverstandes zu reden. — Hr, Kr. erklärt, „daß ihn keine falsche Schaam abhalte, seine Einwürfe vorzutragen, er suche aufrichtig die Wahrheit; weil er ein Handeln oder Thun ohne ein Seyn schlechterdings nicht denken könne, so bin ich, sagt er, vielleicht eben darum absolut unfähig zum Philosophiren, aber ich kann nun einmal nicht dafür, daß es so ist, und ich will lieber jene Unfähigkeit eingestehen, als eine Ueberzeugung heucheln, die ich nicht habe;" — aber es ist ja die Alternative nicht vorhanden, entweder zu heucheln, oder den gemeinen Menschenverstand über die Philosophie auszugießen. — Außer diesen Widersprüchen im Großen, die Hr. Kr. entdeckt, daß alles im transscendentalen Idealismus deducirt werden solle, und die Hunde und Pferde doch nicht deducirt werden, findet er noch andere, indem er einzelne Stellen des Systems, in welchen von ganz verschiedenen Standpuncten die Rede ist, zusammenstellt, und dann über den Widerspruch wie S. 90. mit den Worten der Juden ausruft: „nun was brauchen wir weiter Zeugniß, daß unser System ein dogmatischer transscendenter Idealism sey? wir haben's ja aus seinem eigenen Munde gehört." In der einen Stelle, die Hr.

Kr. aushebt, ist nämlich von der ursprünglichen Begränztheit, oder davon, daß sich Ich in Entgegensetzung als Subject und als Object setzt, die Rede, wobey gesagt wird, daß ein System, das diesen Grund aufhebe, ein dogmatischer transscendenter Idealismus wäre. Die andere Stelle betrifft die Epoche der Entwickelung des Selbstbewußtseyns, in welcher subjectives und objectives für das Ich selbst sich trennen; für diesen Punct der Trennung liegt die Gränze weder im Ich, das jetzt als subjectives bestimmt ist, noch im Ding, sie liegt, ist dieß ausgedrückt, nirgends, sie ist schlechthin, weil sie ist, sie wird in Bezug auf das Ich sowohl, als das Ding als schlechthin zufällig erscheinen. Hr. Kr. erklärt dieß so: es gebe gar keinen Grund der Begränztheit. —

Man sieht aus solchen Kläglichkeiten, daß Hr. Kr. das System, das er gründlich zu prüfen, für Pflicht erklärt, ehe er es öffentlich zu beurtheilen wage, nicht einmal obenhin kennt; sonst wenn er wußte, daß das Bewußtseyn construirt werden sollte, so konnte er zum Voraus wissen, ohne nach einer besondern Stelle sich umzusehen, daß eine Handlung der Intelligenz vorkommen müsse, in welcher die Gränze für Ich und das Ding als zufällig, als ohne Grund, erscheint.

Noch ist, nachdem wir Hrn. Kr's. Prüfungsweise gezeigt haben, zu erwähnen, daß am Ende der Briefe über die Wissenschaftslehre von S. 61 bis ans Ende als Anhang eine Abhandlung über den religiösen Glauben, und dieser ein Anhang, und wieder ein Zusatz beigefügt ist; das Ganze betrifft die Fichte'schen Aufsätze über Religion; da Hr. Kr. hier ausdrücklich erklärt, — was er über-

haupt ohne ausdrückliche Erklärung thut, — daß er den transscendentalen Gesichtspunct, der nur dem Philosophen, als solchem, eigen seyn könne, und der schon ausführlich von ihm geprüft (wir finden, daß Hr. Kr. gar nicht von ihm gesprochen hat) worden sey, in dieser Untersuchung ganz bey Seite liegen lassen wolle, so haben wir über diese Herzens- und Menschenverstands-Ergießungen vollends gar nichts zu sagen; — besonders eindringend sind die Ausbrüche seines Feuereifers gegen die Heyden, und ihren crassesten Aberglauben, der der Religion des guten Lebenswandels schnurstracks zuwider sey; sie gehen dagegen, daß in einem der Aufsätze im philosophischen Journal mit einer, wie Hr. Kr. meint, gewissen mit der Würde des Gegenstandes nicht wohl vereinbaren Keckheit, — gesagt sey: die Religion kann eben so gut mit dem Polytheismus und dem Anthropomorphismus als ꝛc. bestehen; zu welchen Abentheuerlichkeiten, ruft Hr. Kr. aus, kann nicht die Sucht, durch Paradoxieen zu glänzen, auch einen guten Kopf verleiten!

Was Hr. Kr's. eigene Ueberzeugungen betrifft, so fodert er zu „einer besondern Prüfung derselben auf, da er eben mit einer neuen Fundamentalphilosophie beschäftigt ist, wobey ihm eine solche Prüfung vielleicht zu Statten kommen dürfte;" es geschieht erst in den Briefen über den transscendentalen Idealismus und im Organon, daß Hr. Kr. damit herausgeht, lat. urceus exit (die eigentliche amphora aber soll ein Werk über die ganze Philosophie in 8 Bänden, nämlich 7 Bänden Inhalts und einem Bande Sachregister werden, für welches Hr. Kr. den Entwurf des

Organons als einen Kranz aushängt). Um diese Ueberzeugungen im Mittelpunct aufzufassen, nehmen wir das auf, was Hr. Kr. die Hauptsache jener Ueberzeugungen, oder sein System nennt; in unserem Bewußtseyn sey nämlich (Organon S. 75.) eine ursprüngliche transscendentale Synthesis zwischen dem Realen und dem Idealen, und dasjenige System, welches diese transscendentale Synthesis anerkenne und behaupte, ohne sie erklären zu wollen, weil, um sie zu erklären, man von dem einen oder dem andern anfangen, mithin die Synthesis selbst aufheben müßte, — nenne er transscend. Synthetism, welcher also transscend. Realism und tr. Idealism in unzertrennlicher Vereinigung ist. — Dieß sind Worte, die nicht übel lauten. Es ist nur zu untersuchen, wie denn Hr. Kr. jene Synthesis des Realen und Idealen eigentlich versteht; denn das Wort Synthesis macht die Sache nicht aus. Die ursprüngliche Synthesis nun ist nach Org. S. 25. das Bewußtseyn, das Bewußtseyn aber ist nicht, das Ich, sondern ist im Ich.

Hören wir Hrn. Kr. noch weiter über das Ich, er ist überall ein warmer Patron des Ich gegen die Gegner der Wissenschaftslehre, er hat nichts gegen das Ich als Anfangspunct der Philosophie; aller Spott darüber sey kleinlich und abgeschmackt, u. s. w. er macht Ich gleichfalls zum Realprincip des Erkennens; er erzählt, daß der transscendentale Idealismus auf die Selbstständigkeit des Ich oder der Vernunft sich gründe, und daß er sich selbst für diese Selbstständigkeit interessire; bey Hr. Kr. aber trennt sich das Ich von der Vernunft ab; sie kommen nur in dieser Erzählung das eine als Erklärung des

andern vor, sonst wird in den drey Werken, die wir vor uns haben, so weit sie eine Beziehung auf Philosophie haben, auch das Wort Vernunft von Hr. Kr. nicht gebraucht, außer in den Briefen über die Wissenschaftslehre findet man es ein paarmal im Genitiv vor, oder S. 45. in ähnlicher Bedeutung; — (worauf wir auch Hrn. Kr. deßwegen aufmerksam machen, damit ihm nicht in den sieben Bänden der philosophischen Wissenschaften begegne, daß die Vernunft gar nicht, oder nur im Genitiv vorkomme, und also im Sachregister, dem 8ten Bande, diese Sache nicht anzutreffen wäre.) Hr. Kr. hat diese Zusammenstellung von Ich oder Vernunft aufgehoben, denn die Vernunft konnte nicht zum Ding gemacht werden; daß Ich aber ein Ding ist, ist eins der Grundprincipien dieses Synthetismus, das er häufig und angelegentlich beweißt; (S. 80. über transscendentalen Idealismus) wo wir ein Handeln wahrnehmen, müssen wir auch ein Handelndes annehmen, d. h. ein Subject von gewisser Realität setzen, von welchem das Handeln gleichsam ausgeht; oder im Organon: es giebt ein Ich, das Subject der Thätigkeit ist, denn wirkliche Thätigkeit ohne ein Subject der Thätigkeit, läßt sich nicht denken, wie jeden, versichert Hr. Kr., sein Bewußtseyn lehren wird, so bald er den Versuch machen will, so etwas zu denken. Daß das principium essendi des Erkennens, oder das Realprincip der Erkenntniß ein erkennendes Subject sey, davon giebt Hr. Kr. eine Art von Beweis, denn, sagt er, wäre kein solches Subjekt da, so wäre auch keine Erkenntniß da.

In diesem Ding nun ist das Bewußtseyn, und dieß Bewußtseyn ist eine Collection von unendlich vielen Sachen. Hr. Kr. zählt darunter einen Satz des Widerspruchs, einen gewissen praktischen Satz, nemlich das Sittengesetz, ferner einen Alexander, der ein großer Held, einen Cicero, der ein großer Redner gewesen, und unendliche viele dergleichen S. 14. lauter Sachen, die alle nicht in dem Satz Ich = Ich, oder A = A enthalten seyen, und mannichfaltige Thatsachen des Bewußtseyns heißen. Diese unendlich mannichfaltigen Thatsachen des Bewußtseyns liegen zwar alle im Ich, in das sie auf eine unbegreifliche Weise kommen, aber freylich wie ein Chaos ohne alle Einheit und Ordnung:

es geht alles durcheinander
wie Mäusedreck und Koriander.

Da tritt nun eine Vernunft im Genitivus herzu, und bringt S. 76. f. eine formale Einheit hinein, ordnet die Verwirrung an, und verbindet durch Unterordnung unter ein gewisses Princip als ihren Vereinigungspunkt; — nicht als wenn aus demselben alle einzelnen Erkenntnisse ihrem Innhalte nach abgeleitet werden könnten und sollten — sondern es sollen nur die einzelnen Erkenntnisse in ihrer Mannichfaltigkeit darauf als auf eine gewisse Einheit bezogen werden, so wie sich in einem Gewölbe alles auf dem Schlußstein als höchsten und letzten Vereinigungspunct bezieht, obwohl dieser Punct nicht zugleich das Fundament des Gewölbes in sich enthalten kann; — und vielleicht, meint Hr. Kr.,

hatte die Wissenschaftslehre eben dieß in Gedanken, als sie den Satz Ich = Ich an die Spitze ihrer Untersuchungen stellte, und dieß A = A wäre eine symbolische Darstellung jener Harmonie, der oberste formale Grundsatz der Philosophie, welcher aber schon anderweite materiale Grundsätze, Thatsachen des Bewußtseyns in Begriffe aufgefaßt und in Sätzen dargestellt, voraussetzt. — Jenes vielleicht macht der Vorsichtigkeit des Hrn. Kr. Ehre, ganz gewiß wollte er es doch nicht versichern.

Man sieht nun auch, als Hr. Kr. sich wegen der ursprünglichen Beschränktheit gegen den transscendentalen Idealismus kehrte, war es ihm nicht um Befreyung von der Beschränktheit zu thun, sondern einen Freybrief für die unendliche Menge der Beschränktheiten des empirischen Bewußtseyns darin zu finden, und zu zeigen, daß dieses System um kein Haar besser sey, als sein Synthetismus, der eine unendliche Menge von Beschränktheiten des Bewußtseyns setzt; Hr. Kr. seines Orts (Br. üb. d. transsc. Ideal.) halte dafür, daß es den Philosophen keineswegs entehre, gleich von vorn herein einzugestehen, daß es Dinge gebe, die höher als alle menschliche Weisheit liegen; — aus seinem Bewußtseyn heraus und über dasselbe hinaus gehen zu wollen, scheine ihm gerade soviel zu seyn, als sein Bewußtseyn aufheben, und es doch in demselben Acte, wodurch es aufgehoben wird, behalten zu wollen. — Denkt aber Hr. Kr. unter philosophischer Reflexion etwas anderes, als die Aufhebung des Bewußtseyns, und das Behalten desselben in einem und ebendemselben Act?

Zum Princip seiner Speculation das empirische Be-

wußtseyn zu machen, dazu glaubt sich Hr. Kr. also mit allem Fuge berechtigt; und eben so dazu, daß das, was er in seinem empirischen Bewußtseyn finde und in demselben denken müsse, vollkommen wahr sey; er müsse das Ich als Ding denken, und daher sey es ein Ding; wir setzen dasjenige als wirklich, was wir als nothwendig hinzudenken müssen, so verfahren schon seit Menschengedenken die Physiker und Mathematiker in ihren Wissenschaften, (S. 82.) und niemand bis diesen Tag habe sie noch in Anspruch wegen dieses Verfahrens genommen; ja selbst der transscendentale Idealismus verfahre so an hundert Orten! Warum soll es den Gegnern nicht gestattet seyn? ego homuncio non fecerim? — Nur vergißt Hr. Kr., daß wenn Mathematik, Physik und Idealismus fragen, was gedacht werden müsse, sie sich an das empirische Bewußtseyn wenden, worinn die Hunde und Katzen, Herrn Krugs Schreibfedern, und der große Redner Cicero u. s. w. ihr Wesen treiben. — Nach dem bisherigen muß der Synthetismus des Hrn. Kr. auf folgende Weise gedacht werden: Man stelle sich einen Krug vor, worinn Reinholdisches Wasser, Kantisches abgestandenes Bier, aufklärender Syrup, Berlinismus genannt, und andere dergleichen Ingredienzien durch irgend einen Zufall, als Thatsachen enthalten sind; der Krug ist das synthetische derselben = Ich; nun tritt aber einer hinzu, und bringt in jenes Gesödel dadurch eine Einheit, daß er die Dinge sondert, eins nach dem andern riecht und schmeckt oder wie das zu machen ist, vornämlich von andern hört, was da hineingekommen sey, und nun eine

Erzählung davon macht; dieser ist nun die formale Einheit, oder philosophisches Bewußtseyn.

Dieß ist das Wesen des Krugischen Synthetismus, und es ist, so offen und unverhohlen es daliegt, nicht so leicht herauszufinden, da dieses System, wie ein wahres philosophisches System es thun muß, die andern alle gleichfalls in sich faßt: weil Seyn und Denken im empirischen Bewußtseyn auf eine unbegreifliche Weise vereinigt sind, so daß eine ächte, nüchterne und bescheidene Philosophie nicht darüber hinaus soll, hält Hr. Kr. sein System für einig mit dem Jacobischen; die Kantischen Begriffe a priori fehlen ihm nicht; und wie wir gesehen haben, ist er auch ein warmer Patron vom Ich des Idealismus.

Sonst was die historische Rücksicht auf das Eigentliche dieses Systems betrifft, so wird man nothwendig an das ältere ganz gleiche System des Hrn. Schmids (phil. Journ Jahrg. 1795. 10 Heft) erinnert (wie auch der Rec. des Org. in der Jen. Lit. Zeit. bemerkt), ein System, von dem man nicht denken konnte, daß, nachdem auch der Erfinder desselben selbst die Ausführung aufgegeben hatte, es aus seiner Vernichtung durch einen andern wieder erweckt werden sollte. Es ist ganz eingetroffen, was Fichte damals (phil. Journ. Jahr 95. H. 12.) schon voraussagte, daß diese Entdeckung ohne Zweifel benutzt werden werde; nur sey zu wünschen, daß diejenigen, die sie benutzen, dem wahren Erfinder die Ehre des Erfindens, und wie er lieber wolle, die Ehre des Findens lassen, und sich gegen ihn besser benehmen, als gegen einen andern berühmten philosophischen Schriftsteller,

dessen Schriften der wahre Urquell ihres Kantianismus sind, und dem doch nur wenige die schuldige Dankbarkeit beweisen. — Gegen Reinhold läßt sich Hr. Kr. diesen Fehler des Undanks nicht ganz zu Schulden kommen, aber doch Reinholden bey weitem nicht volle Gerechtigkeit wiederfahren. Org. S. 33. sagt Hr. Kr., daß die Theorie, wenn sie das Bewußtseyn als das Fundament der philosophischen Erkenntniß aufstellte, von der Wahrheit gar nicht so weit entfernt war, als manche Beurtheiler derselben behauptet haben; aber sie habe nur darinn gefehlt (Hr. Kr. hat den rechten Fleck getroffen), daß sie voraussetzte, die ganze philosophische Erkenntniß müsse auf eine einzige Thatsache des Bewußtseyns erbauet oder daraus hergeleitet werden. Allein Hr. Kr. thut in Wahrheit der Theorie Unrecht, denn mit der Stoffheit der Vorstellungen, welche in jenem einen Grundsatz des Bewußtseyns auch enthalten ist, muß ja die Menge der Thatsachen des Bewußtseyns, so unendlich mannichfaltig Hr. Kr. sie nur verlangen kann, hereinkommen.

Sonst sagte Fichte von diesem System des Synthetismus selbst, daß es vortrefflich den dringendsten Bedürfnisse der Zeit entspreche; die Kantische Philosophie habe Aufsehen erregt, und es suchen Viele hinter ihr etwas Besonderes; durch jenes System werden mit einemmale alle Schwierigkeiten weggenommen; die Welt ist da fertig ohne alles Zuthun der Vernunft; der kritische Idealismus erhält eine so leicht zu fassende Bedeutung; es wird durch ihn weiter nichts behauptet, als das Vermögen, unsere Kenntnisse in ein System zu bringen. — Bloß das bleibt, nachdem wir jetzt den

Aufschluß erhalten haben, wunderbar, wie so viel Lermen um nichts habe entstehen können, wie Kant so mächtige Zurüstungen habe machen können, um den sehr simpeln Satz darzuthun, daß wir über die Dinge in der Welt raisonniren können. — Was damals in Rücksicht auf Kant geschah, hat Hr. Kr. für das Fichtesche System geleistet, indem er zeigt, daß Ich = Ich das Princip der ursprünglichen Identität des Ich bedeute, wovon uns nur das Bewußtseyn unserer selbst belehren könne, welches alle meine Thätigkeiten begleitet, und wodurch ich sie als meine Thätigkeit anerkenne; kurz, daß die Identität darinn zu setzen ist, daß alle Thatsachen des Bewußtseyns in mir und in keinem fremden sind. — Doch bescheidet sich Hr. Kr. diese Erklärung des Ich = Ich mit einem: Vielleicht vorzutragen, denn vielleicht könnte Ich = Ich auch etwas anders ausdrücken sollen.

Den Grundstein zu dieser Fundamentalphilosophie seiner Ueberzeugungen legt Hr. Kr. ausführlich im 3. §. worinn er beweißt, daß es nur Ein Real-Princip, das Ich, aber mehrere Idealprincipien geben müsse; er beruft sich in der Folge S. 19 und 77. darauf, hier die Mehrheit der Principien dargethan zu haben; dennoch lautet der Anfang der Schlußanmerkung zu diesem §. S. 15 so: Ich zweifle demnach sehr, daß man aus dem magischen Kreise, in den uns die Untersuchung über die Principien der philosophischen Erkenntniß versetzt, jemals durch die Annahme Eines obersten absoluten Princips herauskommen werde, das den gesammten Inhalt und die gesammte Form der Philosophie ausdrücke u. s. w. (aus Schell. über d. Möglichkeit ei-

ner Form der Philos. überhaupt). Wenn Hr. Kr. ein 8 Bände starkes Werk der philosophischen Wissenschaften darauf gründen will, wie kann ihn seine Bescheidenheit und Nüchternheit so weit verführen, daß nachdem er das Princip seiner Ueberzeugungen bewiesen hat, er an dem entgegengesetzten Princip nur zweifelt?

Mit einer Hauptthatsache des Bewußtseyns, der Außenwelt nämlich, bringt es Hr. Kr. auch nicht weiter, als daß er S. 40. das Resultat zieht, daß wenn die Annahme der Realität der Außenwelt zwar nicht direct bewiesen werden könne, so lasse sich doch indirect, d. h. durch Reflexion auf die gegenseitige Behauptung sehr viel zur Rechtfertigung jenes Glaubens sagen; nämlich dieser Glaube und Voraussetzung sey jedem Menschen so nothwendig und natürlich, daß sich selbst der entschiedenste Idealist nicht davon los machen könne; denn er glaubt daran, sobald er nicht speculirt. — Und S. 47. ergiebt sich eben hieraus, daß der Glaube an die objective Welt, weit vernünftiger sey, als die Behauptung des Gegentheils.

Die dargestellten einfachen und populären Vorstellungen von der Philosophie, wie sie ein Synthetismus ist, hat Hr. Kr. in spanische Stiefel realer Principien, und formaler Idealprincipien, wie auch materialer Idealprincipien eingeschnürt, Fichte's, Schelling's Schriften, philos. Journal, seine eignen Werke fleißig citirt, das Ganze in §§. und besondere Anmerkungen N. 1. 2. 3. u. s. w. abgetheilt u. s. f. kurz, durch alle solche Anstalten der Sache seines gemeinen Menschenverstandes wieder einen Theil der Popularität und Faßlichkeit entzogen, die sie an und

für sich hat, und die ein Hauptverdienst derselben so sehr ausmacht, daß man, wenn dieser in §§. gebrachte gemeine Menschenverstand wirklich Philosophie wäre, unsere Zeiten und Sitten zu bedauern hätte, die es nicht erlauben, sich, wie Sokrates that, an jeden vornehmen und gemeinen Mann geradezu zu wenden; es müßte Hrn. Kr. gelingen, in kurzer Zeit das ganze ungebildete Publikum in ein philosophisches umzukleiden; auch für die Skeptiker ist diese Philosophie vortrefflich, wie Hr. Kr. selbst einsieht; wenn ich, sagt er, nur die Thatsachen meines Bewußtseyns richtig aufgefaßt und verständlich dargestellt habe, so wird kein Philosoph in der Welt die von mir aufgestellten Principien abläugnen können; selbst der Skeptiker wird sie zugeben müssen.

Wenn Hr. Kr. am Ende des Organon's (wo wir auch belehrt werden, daß dieses Organon eigentlich noch nicht das Organon seye) anzeigt, daß er, wenn seine Grundsätze den Beifall der Kenner zu erhalten das Glück haben sollten, er ein System der Philosophie in acht Bänden auszuarbeiten nicht abgeneigt seyn würde, wie er seinen Freunden bereits in einer Privatankündigung zu erkennen gegeben habe — so geben wir ihm einerseits nur zu bedenken, daß sich in sieben Bänden allerdings eine hübsche Anzahl von Thatsachen des Bewußtseyns aufstellen läßt, aber daß nicht abzusehen ist, wie er darein die unendlich mannichfaltigen Thatsachen des philosophischen Bewußtseyns, darunter er auch zählt, daß „ein großer Redner, Nahmens Cicero, ein großer Krieger, Nahmens Alexander gewesen sey" u. s. w. bringen könne; — andererseits wenn sieben Bände für diese Thatsachen nicht aus-

reichen werden, wo soll noch Raum zum Philosophiren über diese zum Grunde gelegten Sachen übrig seyn, da ja der achte Band laut S. 114. für die Literatur der Philosophie, und für ein Register über die philosophischen Sachen der sieben Bände bestimmt ist?

Notizenblatt.

1. Besonderer Zweck des Blatts.

Von dem inneren Zustand der Philosophie ist in der dem Ganzen als Einleitung vorgesetzten Abhandlung ein allgemeines Bild entworfen worden; der äußere Zustand, welcher nicht vor die Kritik gehört, ist darum doch nicht so uninteressant, daß nicht allerdings Notiz von ihm genommen werden dürfte. Denn, um nichts von den merkwürdigen klimatischen Unterschieden zu sagen, welche die Betrachtung desselben im Großen wie im Kleinen, und sogar schon auf der geringen Oberfläche Deutschlands zeigt, so sind äußere Erscheinungen, welche auf Philosophie Bezug haben, schon ihrer Natur nach mehr oder weniger Wirkungen innerer Verhältnisse, und weisen auf diese zurück. Umstände und Schickung der Zeit haben der Philosophie in unsern Tagen ein sehr ausgedehntes und für ihre innere Cultur nicht ganz unwichtiges Verhältniß zu einer Menge von Gegenständen und Menschen gegeben, die, wenn sie sich besinnen könnten, selbst verwundert seyn müßten, wie sie dazu gekommen. Die allgemeine Aufmerksamkeit, welche die Philosophie auf sich gezogen, hat den Schwarm von Menschen immer mehr vergrößert,

der, wenn er nicht in sie eindringen kann, sie wenigstens äußerlich umschwirrt, und sich durch sein Gesumme unnütz macht. Eine Menge friedlicher Bürger des Gelehrten-Staats, die innerhalb der vier Pfähle ihrer Brodwissenschaft vergnügte Leute gewesen sind, hat die allen andern Wissenschaften von der philosophischen Republik aus angedröhte Erschütterung oder gar Revolution aus ihrer Ruhe aufgestört. Gewiß ist es ein merkwürdiges Zeichen der Zeit, wenn auch die curta supellex einen Kurt Sprengel nicht abhält, von den Transscendentalphilosophen Notiz zu nehmen, oder, wenn ein solider, hausbackener Verstand sich von Tübingen her vernehmen lassen muß: die Zeit sey noch nicht gekommen, wo man es als ausgemacht ansehen könnte, daß die Erscheinungen der Natur durch die Gesetze des Denkens bestimmt seyen; oder ein ungezogener junger Mensch aus Niedersachsen, den Röschlaub von wegen seiner Lügenhaftigkeit gezüchtigt hatte, im Int. Blatt der Jen. A. L. Z. auf die Philosophie, und das, was dieser Pöbel Sophisterei nennt, schimpfen muß. Das häufig wiederholte Verschmähen des Auctoritätsglaubens, des Mangels an Selbstdenken, hat endlich die Folge gehabt, daß jeder, der irgend eine Trivialität aufzujagen im Stande ist, sich zu einem Philosophen von eigner Hand constituirt, und wenn man ihm etwa zu verstehen giebt, daß er gegenüber von Fichte z. B. allerdings zu schweigen, und in allewege die Hand auf den Mund zu legen habe, im Int. Blatt der allg. Lit. Zeit. ganz ungebärdig sich anstellt, auf seine Selbstständigkeit pocht, und sich nicht etwa darüber verwundert, daß die-

ser überhaupt seiner nur Meldung gethan, sondern darüber, daß er die wahre Meinung über ihn gesagt hat.

Dieß alles und noch mehr bildet ein für die Philosophie selbst ganz äußeres Verhältniß zu einzelnen Menschen, ein weit ausgedehnteres und mehr oder weniger allgemeines zum gesammten Publicum bildet die Betriebsamkeit ganzer Institute, die, ausserdem daß sie den Gang der Literatur im Ganzen, und das Wohl aller Wissenschaften leiten, insbesondere auch das der Philosophie bei dem Publicum besorgen und befördern wollen. Obgleich das mit Recht berühmteste, und durch einige in früheren Zeiten an den Tag geförderte Meisterwerke im Fach der philosophischen Kritik ausgezeichnetste derselben, die Jenaische Allg. Lit. Zeit., dem allgemeinen Loos menschlicher Dinge so wenig entgehen konnte, daß in der letzten Zeit, in Ansehung der Philosophie, fast sogar das Sprüchwort an ihm wahr geworden wäre: der Krug geht so lange zu Wasser, bis er bricht, so ermangelt es doch, nachdem von ihm die weise und in der That lobenswerthe Maxime angenommen worden ist, von der Recension bedeutenderer philosophischer Werke gänzlich abzulassen, nicht, unbedeutende von Zeit zu Zeit mit einer passenden Sauce zu versehen. Zum Theil in Recensionen, zum Theil und besonders in eigenen Aufsätzen giebt die Oberdeutsche, sonst auch Salzburger genannte, Lit. Zeitung den Salat dazu, der, weil er ohne Salz und Pfeffer ist, von den Würzburger Gelehrten Anzeigen mit Petersilie gewürzt, von den Tübingischen aber mit einer Gabe linden Oels unschädlicher Plattheit übergossen wird, so daß das Publicum im Ganzen wenigstens immer noch auf eine Art von phi-

losophischem Gericht rechnen kann. Zu diesen, obgleich sie abgängig geworden sind, doch noch Abgang findenden Blättern gesellt sich ein beygängiges Institut, unter dem Namen eines Jahrbuchs der Literatur, das im Bewußtseyn seiner Beygängigkeit, wie billig, bescheiden ist, und sich im Ganzen bloß für ein merkantilisches Anzeige-Comtoir anerkennt und ausgiebt, aber durch eine gewisse Gründlichkeit auch in philosophischen Beurtheilungen mit den abgängigen noch immer die Vergleichung aushalten kann. Die Erlangische Literaturzeitung hat im philosophischen Fach sich durch mehrere Recensionen über die allgemeine edle Simplicität und Mittelmäßigkeit erhoben, ist aber dadurch stark in den Ruf gekommen, den transscendentalen Idealismus unerlaubter Maßen zu begünstigen, und überhaupt sich an die verderblichen Neuerer anzuschließen, weshalb auch noch ganz kurz in dem Int. Blatt der Jenaischen A. L. Z. gegen sie, wenn nicht die Glocke angezogen, doch wenigstens eine Schelle geläutet worden ist.

So groß und umfassend die Geschäftigkeit dieser Institute ist, so giebt es doch sogar einzelne Menschen, die sie durch Industrie hierinn noch zu übertreffen suchen, und unter andern einen durch Natur und Fleiß ausgezeichneten Böttcher, der allein fähig ist, das ganze große Heidelberger Faß der Literatur, das sich zu jeder Messe mit so verschiedenartigen Ingredienzien füllt, mit Einem, aus Einem Stück gearbeiteten, Reif zu binden. Unendlich angenehm muß es einem großen Theil des Publicums seyn, der ohne eben genaue und richtige Begriffe zu verlangen gleichwohl ein allgemeines Apperçu des je-

desmaligen Ertrags begehrt, und obenein noch durch die lehrreichen Gleichnisse, welche dabei von Thierpflanzen, Schnabelthieren, und aus allen drey Reichen der Natur und Kunst hergenommen werden, eine so ziemlich vollständige Kenntniß aller naturhistorischen und anderer Merkwürdigkeiten der letzten Zeit erlangt, und da des Geträtsches im bürgerlichen Leben ohnehin nicht genug werden kann, hier noch überdieß mit Stadtgeschwätzen aus der gelehrten Welt regalirt wird. Da in Deutschland alles nachgemacht wird, so ist zu fürchten, daß, wie nach der obigen Bemerkung die Philosophie und jedes einzelne Fach der Literatur, besonders aber der Industrie, seinen Insectenschwarm herbeyzieht, so sich nicht eine eigne Art großer dicker Schmeißfliegen bilde, die nicht nur auf einzelne Producte, sondern auf das Gesammte der Literatur sich niederlassen. Eine solche Fliege hat sich noch unlängst, den Herausgebern wahrscheinlich unbemerkt, in der Meßrelation der Stuttg. Allg. Zeitung auch auf Hegel's Schrift: Differenz des Fichte'schen und Schellingischen Systems der Philosophie, gesetzt, und wir machen um so mehr auf sie aufmerksam, da dieß eben ein Beispiel ist, welche glaubwürdige Klatschereien und in der Sache gegründete Nachrichten das Publicum sich auf diesem Wege zu versprechen hat *).

*) Ueber die Nachricht, die der Verf. dieser Meßrelationen gibt, „daß Schelling sich einen rüstigen Vorfechter aus seinem Vaterlande nach Jena *gehohlt* habe, und *durch* denselben dem staunenden Publicum *kund thue*, daß auch Fichte tief unter seinen Ansichten stehe,“ könnte ich mit allen Umschreibungen und Milderungen doch nichts anders ausdrücken, als daß der Autor jener Nachricht

Dieß alles, was wir hier angeführt haben, obgleich es nur einige Züge davon sind, rechnen wir zu dem äusseren Zustand der Wissenschaften. Was sich von diesem auf Philosophie bezieht, werden wir in diesem Notizenblatt berühren, in der Hoffnung, besonders durch Aufmerksamkeit auf das deutsche Recensirwesen es unsern Lesern zu empfehlen. Denn wem wird es nicht angenehm seyn, die vortrefflichen Aeußerungen und philosophischen Sentiments, die unter der Menge anderer Recensionen und in den voluminösen Bänden der gelehrten Blätter als einzelne Perlen versteckt liegen, hier besonders aufbewahrt zu finden; wen es nicht interessiren, wenn wir, von diesen Aeußerungen aus schließend, dem neugierigen Publicum Kunde und Notiz von den eignen Grundsätzen mancher Beurtheiler, und ihren philosophischen Systemen geben können, welche ohne unsre Bemühung wahrscheinlich ewig verborgen blieben, da bekanntlich die philos. Recensenten an kritischen Instituten, ausgenommen die Erlanger Lit. Zeitung, woran ordentlich auch sonst bekannte philosophische Schriftsteller, als da sind, Fichte, Steffens, Eschenmayer, Schelling u. a. m. durch Beiträge Theil genommen haben sollen, sich mit dem Schreiben und Verfassen eigner Schriften, oder gar Aufstellung von Grundsätzen und Systemen, in der Regel eben nicht abzugeben pflegen.

ein Lügner ist; wofür ich ihn also mit diesen klaren Worten erkläre; und das um so eher, da ich mir damit auch den Dank so vieler anderer zu verdienen glaube, denen er mit seinen Pfiffigkeiten, Halblügen, Seitenhieben im Vorbeygehen u. s. w. beschwerlich ist.

D. Hegel.

2. Ein Brief von Zettel an Squenz.

Ich weiß nicht, Freund, wie es kommt, aber es geht mir fast wie Ihnen,*) daß ich keine zwei Gedanken im Kopf zusammenbringen kann, und ganz unberufene Vorstellungen, die mir noch überdieß höchst ungelegen sind, sich zwischen meinen Entschluß, zu denken, und die Ausführung eindrängen, und die letztere im höchsten Grade beschwerlich machen **). Könnte ich Ihnen die ganz eigenen Empfindungen beschreiben! Bisweilen ist es mir, als wäre ich schon gestorben; das viele Vorschwatzen von meinen Seelenwanderungen macht mich in unseligen Augenblicken oft wirklich glauben, daß ich dieselbe Transformation wieder erfahren, die ich schon einmal im Sommernachtstraum ***) erlitten habe. Was in mir jetzt eben auf's Neue diese Vorstellungen erregt hat, ist eine Recension der beyden ersten Hefte der Beiträge in dem Leipziger Jahrbuch der neuesten Literatur St. 125. So hat also meine treue Sorgfalt, solchen Recensionen, die unsre Sache verschreyen, und das Publicum dagegen stimmen könnten, durch eine eigene in der Jen. A. L. Z. zuvorzukommen ****), nicht verhindern können, daß nicht eine solche sogar in Leipzig an den Tag käme. Der Verfasser ist wiederum ein offenbares Mitglied der be-

*) Beiträge 3tes Stück S. 111.

**) Beitr. das. S. 112.

***) Shakspear's dramatische Werke, übersetzt von A. W. Schlegel. Erster Band. S. 221.

****) Beitr. 1stes St. S. 164.

wußten esoterischen Schule. Es ist mir zwar überhaupt oft verwundersam, daß obgleich von dem neunzehnten Jahrhundert nun schon beinahe ein Jahr verflossen ist, doch eben der jüngste Tag des Idealismus und das wahre und eigentliche Ende der philosophischen Revolution, zu dem ich dem Jahrhunderte Glück gewünscht habe, noch immer nicht sich einfinden, oder auch nur von ferne durch Zeichen zu erkennen geben will, so daß mir meine sämmtlichen Ermahnungen über das Subjectiviren in der Philosophie und das Herumdrehen um den Mittelpunct der Ichheit nicht selten wie in den Brunnen gefallen vorkommen. Die Fichtisch-Schellingischen Transscendentalphilosophen, wenn sie noch recht linde sind, sehen meinen jetzigen Zustand als einen für meine Individualität nothwendigen Uebergang und etwaigen Durchbruch zum wahren Idealismus, und mein provisorisches Philosophiren überhaupt nur für eine Art von Fegefeuer an, in dem ich mich jetzt herumwälzen müßte, um, wenn ich mich genug gereinigt, der intellectuellen Anschauungen ihrer Philosophie vielleicht noch theilhaftig zu werden. Ueberhaupt fange ich an zu merken, daß sie unsere Sache für gar nichts Originelles, nicht einmal für einen eigenen Aufzug, sondern nur für ein schlechtes, unbedeutendes, auf meine Kosten, zur Hochzeitfeyer des Theseus und der Hippolyta, aufgeführtes, sich von selbst in Nichts auflösendes Zwischenspiel achten. Ich wußte nun zwar sehr wohl, daß es mit unsrer Philosophie noch nicht ganz im Reinen wäre, und machte zu diesem Behuf die Erfindung des vorläufigen Philosophirens, denn, dacht' ich, kommt Zeit kommt Rath; auch gab ich in der letzten

Darstellung den Gegnern auf eine feine Weise zu verstehen, daß ich ihrer absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven nicht so sehr abgeneigt wäre, nur daß man damit nicht gleich in's Haus fallen müßte, auch habe ich mir ihre hauptsächlichsten Schlagwörter so ziemlich angeeignet, und überhaupt unter der Hand verschiedene kleine Modificationen eingeschaltet, mit denen ich mich in der Folge werde ausreden können, so daß von dieser Seite nichts zu fürchten schien. Allein was das problematische Philosophiren betrifft, so ist es mir von dem D. Hegel in der bekannten Schrift sehr übel versalzt worden, so wie dieß überhaupt ein gar categorischer Mensch ist, der die vielen Umstände mit der Philosophie nicht leiden kann, und nur so geradezu auch ohne das Appetit hat. Dabei ist es nicht leicht, ihn zu lesen und zu verstehen, und er hat noch die Unart, mich mit witzigen Einfällen anzulassen, wobei ich mich gar nicht zu benehmen weiß, da ich selbst außer vielen andern Lastern auch von dem des Witzes mich völlig frey weiß, höchstens, daß ich, wenn sie es mir zu arg machen, bisweilen ein wenig scurril zu seyn mich bestrebe. Ueberhaupt ist es mir eingefallen, daß die Gegner sich gar nicht auf Widerlegungen einlassen zu wollen scheinen, sondern noch immer uns bloß lächerlich machen wollen, welches ich gar nicht vertragen kann, denn ich bin ein so zärtlicher Esel, daß ich gleich kratzen muß, wenn es mich kitzelt *). Der Respect ist völlig dahin, denn ob ich gleich nicht gesagt habe:

*) Sommernachtstr. 4ter Aufz. 1ste Sc.

ich habe weder am Anfang, noch in der Mitte, noch selbst kurz vor dem Ende der philosophischen Revolution gewußt, wovon eigentlich die Rede seye, so habe ich doch gesagt, sie sey anders ausgefallen, als ich am Anfang, anders als ich in der Mitte, und wieder anders als ich gegen das Ende angekündigt und behauptet *), da ich nun mit jeder dieser Perioden das wahre Ende prophezeyt und durch jede dieser Wendungen die höchste Idee der Philosophie realisirt glaubte, so muß ich entweder nicht gewußt haben, was Philosophie, oder nicht, wovon in jenen Versuchen, sie zu realisiren, die Rede sey, so daß es ebensoviel ist, als ob ich jenes gesagt hätte. Was aber die anderen Feinheiten betrifft, so hat der obenangeführte Recensent sogar schon im Voraus darauf hingedeutet, wenn er sagt: Sonderbar genug sey mir bey meinem idealistischen Cursus eben die Foderung entgangen, daß beim Absoluten von aller Subjectivität und Objectivität zu abstrahiren sey, hieraus habe sich nun mein polemisches Princip gebildet, nach welchem ich die Bestimmungen des Absoluten, wie sie in einem reflectirenden System, dergleichen das Fichte'sche, eben für die Reflexion, nothwendig sind, für dem Absoluten selbst und objectiv inhärirende Qualitäten halte. Im Allgemeinen behauptet er, daß ich das Absolute nur durch Ueberlieferung erhalten habe, und erklärt daher meine Mißverständnisse, so wie er mir auch nicht undeutlich Ignoranz Schuld giebt, indem ich das Mährchen von Spinoza's Objectivismus noch immer so, wie das von Fichte's Subjecti-

*) Beitr. I. Vorr. S. III. f.

vismus nachbete. Was mögen nun das für neue Händel seyn? Denn von beidem bin ich ja noch vor Kurzem ganz gewiß gewesen. Es ist freilich wahr, daß, da ich die Philosophie überhaupt erst durch die Kantische kennen lernte, mir der Sinn für andre Philosophie, als diese, ursprünglich schon verrückt wurde, und da ich bald darauf anfieng, die Briefe über selbige und ein eignes System zu schreiben, so hielt ich mich auch fähig, a priori, nämlich aus meinen eignen jedesmaligen Grundsätzen heraus zu bestimmen, was andre Philosophen gedacht haben müssen, und ich gestehe, daß mir dieser Fehler noch jetzt bisweilen nachgeht. In der Fichte'schen Schule, wohin ich ganz roh kam, ließen sie mich freilich merken, ich müßte eine geraume Zeit mich als bloßen Schüler betrachten, der ganz von vorne anzufangen habe, ehe ich mir beigehen ließe, selbst wieder etwas zu wissen; dieß gefiel mir nicht, und darum entlief ich bey der ersten Gelegenheit zu Ihnen, lieber Squenz. Nun suchen jene mich freilich zu bedeuten, daß ich, der es nur mit dem angestrengtesten Lernen zu etwas hätte bringen können, der Mann nicht seye, der ihre Systeme beurtheilen, noch viel weniger sie belehren könnte, was ihre Systeme seyen, oder ihnen meine eignen groben und unreinen Begriffe davon, (so drücken sie sich aus), aufdringen dürfte. So bemerkt auch der Rec., (woher die Leute nur alles erfahren mögen?), daß ich Schellings Naturphilosophie, welche als zweite Grundwissenschaft der Philosophie mir das nöthige Licht über den von mir mißverstandnen transscendentalen Idealismus hätte geben können, bloß bey Gelegenheit der in Geschwindigkeit gemachten Anzeige seines transsc. Idealis-

mus kennen gelernt, und also den Werth, welchen die momentane Sonderung beider Grundwissenschaften als solcher für die Reflexion, und ihre Wiedervereinigung auf Darstellung des ächt speculativen Systems habe, nicht habe bemerken können.

Fast fürchte ich, l. Squenz, daß wir einen dummen Streich gemacht haben, unser System rationalen Realismus zu nennen. Warum haben Sie auch so geradezu gesagt, ich bin und bleibe Realist *)? Das benutzen nun die Feinde, und sagen: der Rationalismus seye weder reell noch ideell, also könne auch ein Realismus nicht rational seyn, und das wäre ja das Aergste, was unserm System begegnen könnte, wenn es nicht rational wäre. Der Rationalismus, meint der Rec., lasse sich nur denken, entweder als reflectirender, wo er vermöge der doppelten Ansicht der Reflexion transscend. Idealismus oder Naturphilosophie ist: oder als construirender Rationalismus, welches wohl die eigentliche Benennung für die reine und Eine, an sich weder idealistische noch realistische, Philosophie seye. Sie merken wohl, wo das hinaus will?

Ganz besonders ist mir aufgefallen, daß der Rec. uns Schuld giebt, in unsrer Philosophie seyen noch viel ärgere Concrescenzen und Coalitionen der Phantasie, als wir denen unserer Gegner Schuld geben. Ich weiß nicht, wie das kommt, da ich doch, Gott weiß, keine Spur von Phantasie an mir bemerken kann, vielmehr einen ganz trocknen ja dürren Kopf habe. Das muß also auf Sie gehen, Squenz, und, (lassen Sie es mich

*) Beitr. I. 159.

gestehen), öfters kam es mir vor, als ob Sie zwar, Gott sey Dank! keine Einbildungskraft, aber eine pferdemäßige Phantasie haben. Diese schreckliche Phantasie wird uns noch ruiniren, besonders wenn sie Ihnen noch oft solche Queerstreiche ma..., wie in Ihrem letzten Schreiben. Denn überhaupt habe ich bemerkt, daß die Gegner gegen Sie eine absonderliche Verachtung affectiren, und von Ihnen fast nur wie von einem mauvais sujet reden. Mir wollen die Gegner nur eine Phantasie für das Schlechte zuschreiben, und der Rec. sagt unter andern: ich scheine den Aufsatz über Heavtogonie zu einem Absonderungsorgan für meine polemischen Cruditäten bestimmt zu haben, und in dem über Avtonomie habe sich meine Verfolgungswuth, die er mit der eines Renegaten vergleicht, sogar bis zum Pasquill gesteigert.

Melden Sie mir doch mit umgehender Post, was wir unter Realität verstehen wollen, aber in unumwundnen und klaren Ausdrücken, denn der Rec. sagt, so lange ich über das, was ich so nenne, mich nicht bestimmt erkläre, so lange sey alles, was ich schreibe, so gut als nicht geschrieben, welches doch wieder entsetzlich wäre.

Wenn mich die Gegner nur nicht noch einmal fragen: was ich unter Anwendung des Denkens als Denkens verstehe, und wie ich mir die Einwirkung der Identität auf den Stoff denke, oder ob dieser von Gott erschaffen sey, oder nicht?

Ganz unerträglich ist es doch, daß ich die Theorie des Vorstellungsvermögens immer wieder auf dem Brod essen soll; auch der Rec. bringt sie wieder in Anregung indem er sagt: der fixe Punct aller meiner Metamorpho-

sen seye die eigene Elementarphilosophie, jene bestehen ohne alle Beziehung auf Vollkommenheit in einem Schwanken nach entgegengesetzten Richtungen, in deren Mitte der eigentliche wahre Zustand des sich metamorphosirenden Subjects, (da meint er wohl mich), liege, und da ich jetzt gewissermaßen die Totalität der Schwankungen von diesem Punct aus erreicht habe, so müsse für mich, der ich mich eben auf dem Wendepuncte befinde, natürlich der Schein entstehen, als sey nunmehr die philosophische Revolution vollendet, indeß für den Beobachter nur die Vermuthung übrig bliebe, daß die ganze Summe der Declinationen nur gleichsam Einen philosophischen Tag in meiner philosophischen Periode ausmache, und daß die philosophische Nadel, (was mag er wohl damit meinen?) über kurz oder lang von Neuem ihre Abweichung beginnen werde.

Ich kann nicht sagen, lieber Squenz, wie ganz eigen mir zu Muth wird, wenn ich mich so ganz als ein naturhistorisches Object betrachten und construiren sehe, und das unglückliche Wort: Metamorphose bringt mir wieder die alten Grillen in den Kopf. O göttliche Titania! Was wird nun erst vollends aus Jena kommen? Mit Einem Wort, Freund, ich bin in einem fatalen Zustand, und damit ich Ihnen, liebster Squenz, alles beichte *), wenn Sie fortfahren, so saumselig zu seyn, und die bestialische Phantasie nicht bald unterkriegen, die sie durch die lebhaften Ideenassociationen verhindert, an der Begründung der philosophischen Analysis aus einem

*) Beitr. 1. S. 162.

gemeinfaßlichen Standpuncte zu arbeiten *), so ist das Stück zum Henker.

Ich umarme Sie.

Ihr

Am Ende des ersten Jahrs des
neunzehnten Jahrhunderts.

Zettel, der Weber.

*) Beitr. III. S. 111.

(Die Fortsetzung folgt.)

„Die Zeitschrift für spekulative Physik betreffend mache ich bekannt, daß die verzögerte Fortsetzung derselben ihren Grund einzig darinn hat, daß der Verfasser mehrere Hefte zugleich erscheinen lassen will; so wie hiermit auch versichert wird, daß auf nächstkünftige Ostermesse der 3te und 4te Band derselben unfehlbar erscheinen wird.

Jena im Dec. 1801.

Schelling.

Druckfehler.

S. 14. Z. 3. v. u. lies sie statt Sie.
— 17. Z. 2. l. Augen st. Augrn.
— 20. Z. 5. v. u. l. schalen st. Schalen.
— 54. Z. 10. v. u. l. das Denken a. d., welches.
— 63. Anm. Z. 2. v u. l. idalistischen st. idealischen
— 64. Anm. Z. 7. Subject-Object st. Subject-Qbject
— 76. Z. 6. v. u. l. absolute st. ansolute.
— 80. Z. 8. v. u. l. §. 4. st. † 4.
— 84. Z. 10. v. u. l. seinen st. seinem
— 86. Z. 6. l. Fichte.
— 94. Z. 15. v. o. l. nur st. nun
— 95. Z. 6. ist vor 24—52 einzuschalten: S.
ebd. Z. 11. l. zufolge st. Zufolge

Kritisches Journal der Philosophie

herausgegeben

von

Fr. Wilh. Joseph Schelling

und

Ge. Wilhelm Fr. Hegel.

Ersten Bandes zweytes Stück.

Tübingen

in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

1802.

Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten.

Kritik der theoretischen Philosophie von Gottlob Ernst Schulze, Hofr. und Prof. in Helmstädt. 1 Band. Hamburg bey C. E. Bohn, 1802. S. 728. Vorr. S. XXXII, 2ter Band S. 721. Vorr. S. VI.

Acht Jahre, nachdem Hr. Schulz gegen die Kantische Philosophie, vorzüglich in der Form, welche sie in der Theorie des Vorstellungsvermögens gewonnen hatte, mit Aufsehen aufgetreten war, umfaßt er nunmehr die theoretische Philosophie überhaupt, um sie durch seinen Skepticismus in Flammen zu stecken, und bis aufs Fundament auszubrennen. Der ganze helle Haufen der neuen Skeptiker verehrt billig Hrn. Sch. als Vormann, und dieser Sandsack von — vor der Hand vier Alphabeten, den Hr. Sch. gegen die Vestung der Philosophie herbeygeschleppt hat, sichert ihm billig diesen ersten Platz.

Die Darstellung und Schätzung dieses neuesten Skepticismus macht es nothwendig, uns über das Verhältniß die-

ses so wie des Skepticismus überhaupt zur Philosophie einzulassen; nach diesem Verhältniß werden sich die verschiedenen Modificationen des Skepticismus von selbst bestimmen, und zugleich das Verhältniß dieses neuesten Skepticismus selbst, der sich auf die Schultern des alten gestellt zu haben, und sowohl weiter zu sehen, als vernünftiger zu zweifeln vermeynt, — zu dem alten sich ergeben; eine Erörterung des Verhältnisses des Skepticismus zur Philosophie, und eine daraus entspringende Erkenntniß des Skepticismus selbst, scheint auch darum nicht unverdienstlich, da die Begriffe, die sich gewöhnlich über ihn vorfinden, höchst formell sind, und sein, wenn er wahrhaft ist, edles Wesen in einen allgemeinen Schlupfwinkel und Ausrede von der Unphilosophie in den neuesten Zeiten verkehrt zu werden pflegt.

Von der subjectiven Quelle des Schulzischen Skepticismus gibt uns die Einleitung eine Geschichte; sie enthält die Ausführung des Gedankens: wenn eine Erkenntniß, die aus der Vernunft geschöpft werden soll, sich keinen allgemeinen und dauerhaften Beyfall verschaffen könne, die Bearbeiter derselben in beständigem Widerspruche mit einander stehen, und jeder neue Versuch, dieser Erkenntniß die Festigkeit einer Wissenschaft zu ertheilen, mißlinge: so lasse sich hieraus mit ziemlicher Sicherheit abnehmen, daß der Aufsuchung einer solchen Erkenntniß ein unerreichbarer Endzweck und eine allen Bearbeitern derselben gemeinschaftliche Täuschung zum Grunde liegen müsse; auch auf die Denkart des Hrn. Verf. über die Philosophie — wie ein allgemeines Mißtrauen gegen die Hochpreisungen der Einsicht und Weisheit der Vernunft Niemand zu verdenken sey, habe die Beobachtung des Erfolgs, den das Streben so vieler

durch ihre Talente und durch den bey der Aufsuchung verborgener Wahrheiten bewiesenen Eifer ehrwürdiger Männer nach einer wissenschaftlichen Philosophie von jeher hatte, einen starken Einfluß gehabt, und ihr diejenige Richtung gegeben, aus welcher diese Kritik der theoretischen Philosophie entstanden ist; jede Neigung, seine Kräfte auf die Bearbeitung eines dieser Systeme, welches ihm eben die sicherste Hinweisung auf Wahrheit und Gewißheit zu enthalten schien, zu verwenden, wurde immer wieder, sobald er zur Befriedigung derselben Anstalt machte, ganz vorzüglich durch die Erwägung des Schicksals unterdrückt, welches alle speculative Beschäftigung mit den letzten Gründen unserer Erkenntniß des Daseyns der Dinge betroffen hat; denn das Zutrauen zu seinen Fähigkeiten sey nicht so weit gegangen, daß er Hoffnung fassen konnte, dasjenige wirklich zu erreichen, wornach so viele mit den größten Talenten und mannichfaltigsten Einsichten versehene Männer vergeblich gestrebt hatten.

Das heißt recht dem Volke zum Munde und aus dem Munde des Volks gesprochen. — Auf die politische Apragmosyne zur Zeit, wenn Unruhen im Staate ausbrächen, hatte der athenienſische Gesetzgeber den Tod gesetzt; die philosophische Apragmosyne, für sich nicht Parthey zu ergreifen, sondern zum voraus entschlossen zu seyn, sich dem, was vom Schicksal mit dem Siege und der Allgemeinheit gekrönt würde, zu unterwerfen, ist für sich selbst mit dem Tode speculativer Vernunft behaftet. Wenn ja die Erwägung des Schicksals ein Moment in der Achtung und Ergreifung einer Philosophie werden könnte, so müßte nicht die Allgemeinheit, sondern im Gegentheil die Nicht-Allgemein-

heit ein Moment der Empfehlung seyn, da es begreiflich ist, daß die ächtesten Philosophieen nicht die sind, welche allgemein werden, und daß, wenn außerdem, daß schlechte Philosophieen eine Allgemeinheit erhalten, auch ächtere dazu gelangen, die allgemein gewordene Seite derselben gerade dasjenige ist, was nicht philosophisch ist; so daß auch an diesen Philosophieen, die eines sogenannten glücklichern Schicksals genießen, welches aber in Wahrheit, wenn von glücklichem oder unglücklichem Schicksal überhaupt hier die Rede seyn kann, für ein Unglück zu erachten ist, das Nicht-Allgemeine aufgesucht werden müßte, um die Philosophie zu finden. — Wenn aber Hr. Sch. gesehen hat, daß der Erfolg des Strebens so vieler durch Talente und Eifer ehrwürdiger Männer in der Beschäftigung mit der Erforschung der letzten Gründe unserer Erkenntniß gleich unglücklich gewesen ist, so kann dieß nur für eine höchst subjective Art zu sehen gelten; Leibnitz z. B. drückt eine ganz andere Art zu sehen in der Stelle aus, die Jacobi zu einem seiner Mottos machte: j' ai trouvé que la plûpart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu' elles avancent, mais non pas tant en ce qu' elles nient. Die oberflächliche Ansicht der philosophischen Streitigkeiten läßt nur die Differenzen der Systeme erblicken, aber schon die alte Regel: contra negantes principia non est disputandum, gibt zu erkennen, daß wenn philosophische Systeme mit einander streiten — ein anderes ist es freilich, wenn Philosophie mit Unphilosophie streitet — Einigkeit in den Principien vorhanden ist, welche über allen Erfolg und Schicksal erhaben, sich nicht aus dem, worüber gestritten wird, erkennen lassen, und dem Gaffen entgehen, welches immer

das Gegentheil von dem erblickt, was vor seinen Augen vorgeht. Mit den Principien oder der Vernunft ist es wohl allen jenen durch Talente und Eifer ehrwürdigen Männern gelungen, und der Unterschied ist allein in die höhere oder niedrigere Abstraction zu setzen, durch welche sich die Vernunft in Principien und Systemen dargestellt hat. Das Mißlingen der speculativen Wahrheit nicht vorausgesetzt, so fällt die Bescheidenheit und die Hoffnungslosigkeit weg, das zu erreichen, was nur die oberflächliche Ansicht den ehrwürdigen Männern mißlungen zu seyn sich beredet; oder aber jenes Mißlingen vorausgesetzt, so ist keine Frage, wenn Bescheidenheit und Mißtrauen in die Fähigkeiten das andere Moment zu dem der Erwägung des Erfolgs abgeben könnte, welche Bescheidenheit die größere sey, — sich nicht die Hoffnung machen, dasjenige zu erreichen, wornach die Talent- und Einsichtsvollen Männer vergeblich gestrebt hatten, — oder aber, wie Hr. Schulz sagt, daß ihm geschehen sey, auf die Vermuthung zu gerathen, daß irgend ein Erbfehler an der Philosophie haften und sich von einer dogmatischen Beschäftigung mit derselben (wir werden nachher sehen, daß Hr. Sch. nur skeptisches und dogmatisches Philosophiren kennt) auf die andere fortgepflanzt haben müßte; daß Hr. Sch. diesen Erbfehler entdeckt zu haben sich zutraut, und was er davon entdeckt hat, in dem vorliegenden Werke darlegt, beweist, daß er von dem Moment der Bescheidenheit in der Philosophie, ob er schon davon spricht, eben so wenig hält, als davon, so wie von dem Moment des Erfolgs, zu halten ist.

Die Entdeckung des Erbfehlers aller bisherigen speculativen Philosophie ist also in diesem Werke ver-

heißen; und durch diese Entdeckung, welche die bisherige Philosophie angeht, sey, sagt Sch. 1. Th. S. 610. auch alle Hoffnung eines Gelingens der Speculation abgeschnitten auf die Zukunft, weil es thöricht wäre, (ja wohl!) eine Veränderung der menschlichen Erkenntnißkräfte zu hoffen. Welche glücklichere Entdeckung aber als diese eines Erbfehlers aller Speculation kann dem philosophieluftigen Volke dargebracht werden, welches entweder seine Entfernung vom Speculiren, die ja keiner Rechtfertigung bedarf, doch immer mit dem Streite der Philosophie rechtfertigt, und sich für geneigt ausgibt, einem System sich zu ergeben, wenn nur einmal ein philosophisches Concilium oder Colloquium über eine allgemeingültige Philosophie übereinkäme, — oder welches selbst allen philosophischen Systemen, (und darunter rechnet es jeden Gedankenpilz) nachläuft, aber dessen intellectuelle Chemie so unglücklich organisirt ist, nur zu dem Zusatze, der dem edlern Metalle einer Münze beygemischt ist, eine Verwandtschaft zu haben, und mit diesem allein sich niederzuschlagen, das immer wieder inne wird, daß es nur geäfft worden ist, und sich endlich in der Verzweiflung in das moralische wirft, doch noch mit Besorgnissen von der speculativen Seite her — welche glücklichere Entdeckung kann für diese beyden Theile gemacht werden, als daß es der speculativen Philosophie in ihrem innersten Wesen selbst fehle; dem ersten wird der Beweis gegeben, der klügste gewesen zu seyn, da er auf speculative Philosophie nichts hielt; der letztere wird dafür, daß er immer geäfft worden ist, dadurch getröstet, daß die Schuld von ihm ab und auf die Philosophie gewälzt wird, und seine Besorgnisse von der speculativen Philosophie ihm ge-

nommen. Es ist daher kein Wunder, wenn dieser Skepticismus, wo nicht allgemeinen, doch ausgebreiteten Beifall sich verschafft, und wenn besonders über die vorliegende ponderose Bearbeitung desselben eine solche Freude entsteht, von der unser Notizenblatt ein Beyspiel enthält.

Hr. Schulz schließt aus seiner skeptischen Bearbeitung der Philosophie den praktischen und ästhetischen Theil aus, und beschränkt sie auf die theoretische Philosophie. — Nach allem zu urtheilen scheint es, daß Hr. Schulz die theoretische Philosophie allein für speculative Philosophie, die übrigen Theile derselben aber man weiß nicht für was hält; oder vielmehr man erblickt nirgend eine Spur von der Idee einer speculativen Philosophie, welche weder besonders theoretische noch praktische noch ästhetische ist. Zu jener Eintheilung der Philosophie gelangt übrigens Hr. Schulz durch die empirische Psychologie, ungeachtet er dieselbe selbst aus der Philosophie ausschließt, aber sie sonderbar genug doch als Quelle einer Eintheilung der Philosophie gebraucht; an den Thatsachen des Bewußtseyns nemlich sollen wichtige Unterschiede vorkommen, sie seyen entweder Erkenntnisse von Objecten, oder Aeußerungen des Willens, oder Gefühle der Lust und Unlust, zu welchen auch die Gefühle des Schönen und Erhabenen gehören; sie können, soweit unsere Einsicht derselben reicht, nicht auf eine einzige Klasse zurückgeführt, oder aus einer einzigen Quelle abgeleitet werden, (Worte die wir wörtlich bey Kant, Krit. der Urth. Einl. S. XXII. lesen.) sondern sind durch bleibende Merkmahle wesentlich von einander verschieden, und geben die oben genannten drey Theile der Philosophie. — Schon hierin weicht Hr. Schulz wesentlich von Sextus Empirikus ab, der in seiner Kritik der ein-

zelnen Theile der Philosophie und der Wissenschaften nicht selbst die Eintheilung macht, sondern sie nimmt, wie er sie findet, und sie skeptisch angreift.

Vor allen Dingen haben wir zu sehen, wie der Hr. Sch. diese theoretische Philosophie begreift, und wie eigentlich der Feind beschaffen ist, den er zu Boden schlägt. Im ersten Abschnitt werden auf eine höchst methodische, mehrere Seiten durchgehende Weise die wesentlichen Merkmahle der theoretischen Philosophie aufgesucht, und folgende Definition herausgebracht: die theoretische Philosophie ist die Wissenschaft der obersten und unbedingtesten Ursachen alles Bedingten, von dessen Wirklichkeit wir sonst Gewißheit haben. — Diese sonstige Gewißheit von dem Bedingten ohne Philosophie werden wir nachher kennen lernen. Die obersten und unbedingten Ursachen selbst aber, oder besser das Vernünftige begreift Hr. Schulz auch wieder als Dinge, die über unser Bewußtseyn hinausliegen, etwas existirendes, dem Bewußtseyn schlechthin entgegengesetztes; von der vernünftigen Erkenntniß kommt nie eine andere als die zum Eckel wiederhohlte Vorstellung vor, daß durch dieselbe eine Erkenntniß von Sachen erworben werden solle, welche hinter den Schattenrissen von Dingen, die uns die natürliche Erkenntnißart der Menschen vorhält, verborgen liegen sollen; durch Hülfe abstracter Grundsätze und Begriffe soll das Daseyn ausfindig gemacht; es soll ausgekundschaftet werden, was die Dinge, in ihrer wahren und verborgenen Wirklichkeit genommen, seyn sollen; das Werkzeug, dessen sich die Philosophie zu ihrer Auskundschaftung der Dinge bediene, seyen Begriffe, abstracte Grundsä-

ße, Folgerungen aus Begriffen, und die Brücke zu jenen verborgenen Dingen wieder aus nichts als aus Begriffen erbaut. — Es ist nicht möglich, das Vernünftige und die Speculation auf eine rohere Weise aufzufassen; die speculative Philosophie wird beständig so vorgestellt, als ob vor ihr unüberwindlich die gemeine Erfahrung in der unverrückbaren Form ihrer gemeinen Wirklichkeit ausgebreitet als ihr eiserner Horizont vorliege, und sie hinter diesem die Dinge an sich ihres Horizonts, als Gebirge von einer eben so gemeinen Wirklichkeit, die jene andere Wirklichkeit auf ihren Schultern trage, vermuthe und aufsuchen wolle; das Vernünftige, das An sich kann sich Hr. Sch. gar nicht anders vorstellen, als wie einen Felsen unter Schnee; dem Katholiken wandelt sich die Hostie in ein göttlich-lebendiges; hier geschieht nicht, was der Teufel von Christus begehrte, Stein in Brod zu wandeln, sondern das lebendige Brod der Vernunft verwandelt sich ewig in Stein.

Dieser speculativen Philosophie, die eine Erkenntniß von Dingen versucht, welche ausser unserem Bewußtseyn existiren sollen, steht die positive Seite dieses Skepticismus entgegen; denn er hat nicht bloß die negative Seite, die sich damit beschäftigt, die Hirngespinnste der Dogmatiker, und ihre Versuche, von der Existenz hyperphysischer Dinge Erkenntnisse zu erlangen, zu zerstören.

Die positive Seite dieses Skepticismus besteht nemlich darinn, daß er im allgemeinen als eine Philosophie beschrieben wird, die nicht über das Bewußtseyn gehe; und zwar hat (S. 51.) die Existenz desjenigen, was im Umfange unseres Bewußtseyns gege-

ben ist, unläugbare Gewißheit; denn da es im Bewußtseyn gegenwärtig ist, so können wir die Gewißheit desselben eben so wenig bezweifeln, als das Bewußtseyn selbst; das Bewußtseyn aber bezweifeln zu wollen, ist absolut unmöglich, weil ein solcher Zweifel, da er ohne Bewußtseyn nicht statt finden kann, sich selbst vernichten, mithin Nichts seyn würde; was in und mit dem Bewußtseyn gegeben ist, nennt man eine Thatsache des Bewußtseyns; und folglich sind die Thatsachen des Bewußtseyns das unläugbare Wirkliche, worauf sich alle philosophische Speculationen beziehen müssen, und was durch diese Speculationen zu erklären oder begreiflich zu machen ist.

An diese Philosophie, welche die unläugbare Gewißheit in die Thatsachen des Bewußtseyns setzt, und genau wie der allergemeinste Kantianismus alle Vernunfterkenntniß (S. 21.) auf die formale Einheit, welche in jene Thatsachen zu bringen ist, einschränkt, kann die Frage nicht gemacht werden, wie sie denn es begreife, daß der Mensch mit dieser unläugbaren Gewißheit, die er in dem ewigen stieren Wahrnehmen der Objecte findet, sich nicht befriedige, wie sie denn auch jenes Ordnen der Wahrnehmungen aus diesem Wahrnehmen begreifen wolle? Wie der Mensch über die Bestialität einer solchen Existenz, welche, um mit Hrn. Sch. zu reden, in dem Wahrnehmen des realen Seyns der Dinge besteht, hinausgehe, und zu einem Gedanken von dem komme, was Hr. Sch. Metaphysik nennt, von einer Ergründung jenes realen Seyns, oder einer Ableitung dieses realen Seyns und alles was dazu gehört aus einem Urgrunde, um es begreiflich zu machen? — Diese Thatsachen-Philosophie hat keine andere, als die

stumpfe Antwort: daß jenes Streben nach einer Erkenntniß, die über das reale, ganz gewisse Seyn der Dinge hinausliegt, also sie für ungewiß erkennt, — auch eine Thatsache des Bewußtseyns sey; Hr. Sch. sagt dies (1. Th. S. 21.) so: vermöge einer ursprünglichen Einrichtung unseres Gemüths haben wir nemlich ein Verlangen, zu allem, was nach unserer Einsicht nur bedingter Weise existirt, den letzten und unbedingten Grund aufzusuchen. Wenn aber jede Thatsache des Bewußtseyns unmittelbare Gewißheit hat, so ist eine Einsicht, daß etwas nur bedingterweise existire, unmöglich; denn bedingterweise existiren, und für sich nichts gewisses seyn, ist gleichbedeutend. — Eben so drückt sich der Verf. S. 72. aus, wenn er von jenem bestialischen Anstieren der Welt und seiner unläugbaren Gewißheit den Uebergang zum Problem der theoretischen Philosophie macht: obgleich das Seyn von Dingen nach den Aussprüchen des Bewußtseyns ganz gewiß ist, so befriedigt dies doch keineswegs die Vernunft, (hier werden wir lernen, worin sie besteht,) weil es sich bey existirenden Dingen, die wir kennen, nicht von selbst versteht, daß sie sind, und daß sie das sind, was sie sind. — Was hat das denn aber nun für eine Bewandniß mit jener unläugbaren Gewißheit der Thatsache im unmittelbaren Erkenntniß des Seyns der Dinge; bey der Wirklichkeit, S. 57. die wir den angeschauten Sachen beylegen, finden schlechterdings keine Grade statt, so daß eine Sache mehr von der Wirklichkeit besäße, als die andere. S. 62. Das anschauende Subject erkennt die Gegenstände und deren Existenz unmittelbar schlechthin und als etwas, das auf eine eben so vollkommene Art unabhängig

von den Wirkungen der Vorstellungskraft für sich besteht und ist, als wie das erkennende Subject für sich besteht und ist. — Wie soll es bey dieser absoluten Gewißheit, daß und wie die Dinge existiren, zugleich sich nicht von sich selbst verstehen, daß sie sind, und daß sie sind, was sie sind; es wird zugleich eine Erkenntniß, nach welcher die Existenz und Beschaffenheit der Dinge sich von selbst versteht, und eine andere behauptet, nach welcher sich diese Existenz und Beschaffenheit gar nicht von selbst versteht. Es laßt sich kein vollständigerer Widerspruch zwischen dem vorhergehenden und zwischen dieser Art das Suchen einer vernünftigen Erkenntniß begreiflich zu machen, und kein schieferer und gezwickterer Uebergang zur Metaphysik ersinnen.

Nachdem wir die positive Seite dieses Skepticismus beleuchtet haben, gehen wir zu seiner negativen Seite über, welcher der ganze dritte Theil des ersten Bandes gewidmet ist. Hr. Schulz fühlt es selbst, daß ein Skepticismus, der den Thatsachen des Bewußtseyns eine unläugbare Gewißheit zuschreibt, wenig mit dem Begriff von Skepticismus, den uns die alten Skeptiker geben, übereinstimmt; wir haben zuerst des Hrn. Sch. eigene Meynung über diese Differenz zu vernehmen. Er erklärt sich darüber in der Einleitung und dem ersten Abschn. des 3. Th. Fürs erste erinnert er, daß es ja oftmals der Fall gewesen sey, daß derjenige, der zuerst einen Gedanken auf dem Wege der Wahrheit gefunden hat, von dem Inhalte, den Gründen und den Folgen desselben weit weniger verstand, als andere, die nach ihm dem Ursprung und der Bedeutung desselben mit Sorgfalt nachforschten; bisher sey die wahre Absicht des Skepticismus mehrentheils verkannt worden 41.

s. w. Der Skepticismus, den Hr. Sch. für den wahren und einen vollendetern ansieht, als den der Alten, beziehe sich nemlich auf die der Philosophie eigenthümlichen Urtheile, d. i. welche, wie Hr. Sch. die Endabsicht dieser Wissenschaft ausdrückt, die absoluten oder doch übersinnlichen, d. h. außer der Sphäre des Bewußtseyns vorhandenen Gründe des nach den Zeugnissen unsers Bewußtseyns bedingter Weise vorhandenen Etwas bestimmen. Die nur zur Philosophie aber gehörigen Urtheile seyen kein Object dieses Skepticismus; sie drücken nemlich entweder sogenannte Thatsachen des Bewußtseyns aus, oder gründen sich auf das analytische Denken; ihre Wahrheit könne daher auch nach dem Skepticismus ergründet und eingesehen werden; hingegen behaupte er gegen die theoretische Philosophie, daß sich von den außer dem Umfange unseres Bewußtseyns vorhandenen oder wie der Verf. auch sagt, in ihm ihrer Existenz nach nicht gegebenen Gründen des Seyns der Dinge oder von den Dingen, die außer den existirenden Dingen existiren, gar nichts wissen lasse. Hr. Sch. läßt selbst die Einwendung gegen diesen Begriff des Skepticismus machen, daß nach demselben nichts von dem, was die Erfahrung lehrt, und insbesondere nicht der Inbegriff der äußern Empfindungen, auch von allen Wissenschaften nur die Philosophie (weil sonst keine es mit der Erkenntniß von Dingen außer dem Umfang des Bewußtseyns zu thun habe) ein Object der skeptischen Zweifel seyn könne; die alte Skepsis hingegen auf beydes, und die älteste wenigstens auf jenes sich ausgedehnt habe. Hr. Sch. führt hierüber vorzüglich an, daß der Anfang

und Fortgang des Skepticismus immer nach den Anmaßungen der Dogmatiker sich bestimmt habe; die alten Skeptiker gestehen, daß es eine Erkenntniß durch die Sinne, und eine Ueberzeugung durch dieselbe vom Daseyn und gewissen Eigenschaften für sich bestehender Dinge gebe, nach welcher sich jeder vernünftige Mensch im thätigen Leben zu richten habe. — Hierin, daß eine solche Ueberzeugung bloß auf das thätige Leben gerichtet war, liegt unmittelbar, daß sie mit der Philosophie nichts zu thun hatte, daß sie und das beschränkte mit Thatsachen angefüllte Bewußtseyn, als Princip einer unläugbaren Gewißheit, überhaupt der Vernunft und der Philosophie nicht gegenüber, am wenigsten gegen sie pochend, gestellt, sondern nur der so schmal als möglich eingerichtete Tribut war, welcher der Nothwendigkeit eines objectiven Bestimmens gezollt wurde; wir würden, sagen die Skeptiker, nicht dies wählen, oder jenes vermeiden, wenn es Dinge betrifft, die in unserer Macht stehen, aber diejenigen, welche nicht in unserer Macht, sondern nach der Nothwendigkeit sind, können wir nicht vermeiden, wie hungern, dursten, frieren; denn diese lassen sich nicht durch Vernunft aus dem Wege räumen. Das Bewußtseyn aber, das mit diesen nothwendigen Bedürfnissen zusammenhängt, war der alte Skeptiker weit entfernt, zu dem Rang eines Wissens, das eine objective Behauptung ist, zu erheben; auf das Erscheinende achtend, leben wir, sagt Sextus, weil wir nicht gänzlich unthätig seyn können, nach dem gemeinen Lebensverstand, ohne damit irgend eine Meynung oder Behauptung zu machen. Von einer Ueberzeugung von Dingen aber, und deren Eigenschaften ist in diesem Skepticismus nicht die Rede; das Kriterium des

Skepticismus, drückt sich Sextus aus, ist das erscheinende (φαινομενον), worunter wir in der That seine Erscheinung (φαντασιαν αὐτου), also das subjective, verstehen; denn da sie in der Ueberzeugung (πεισει aber nicht von einem *Dinge*) und einem unwillkührlichen Afficirtseyn liegt, so findet keine Untersuchung statt; sie ist ἀζητητος (der deutsche Ausdruck: Zweifel, vom Skepticismus gebraucht, ist immer schief und unpassend.) Daß aber die Skeptiker alle Wahrnehmung, statt ihr unläugbare Gewißheit zuzuschreiben, für bloßen Schein erklärten, und behaupteten, man müsse eben so gut das Gegentheil von dem aussagen, was man vom Object seinem Schein ausgesprochen habe, eben so gut sagen, der Honig sey bitter, als süß — daß, wie Hr. Sch. selbst anführt, die zehen ersten, und eigentlichen Wendungen der Skeptiker allein diese Unsicherheit der sinnlichen Wahrnehmung betrafen, davon gibt Hr. Sch. den Grund, daß die Empfindungen schon in den frühesten Zeiten der speculativen Philosophie für eine *Erscheinung*, der aber etwas ganz verschiedenes zum Grunde liege, von den Dogmatikern ausgegeben, und der Erscheinung selbst eine Uebereinstimmung mit dem, was *hinter* ihr als *eigentliche Sache befindlich* seyn soll, beygelegt, ja die Erkenntniß durch Empfindungen sogar vielmals als eine Wissenschaft des *hinter* der Empfindung *verborgen liegenden Objects* von ihnen behauptet worden sey. Aus *diesem* Grunde haben die Skeptiker diese Lehren der Dogmatiker von der Gewißheit der sinnlichen Erkenntniß angegriffen und geläugnet, daß vermittelst des Objects in der Empfindung sich von dem mit Zuverlässigkeit etwas erkennen lasse, was *hinter* diesem Objecte als wahre und eigentliche für sich bestehende *Sache*

befindlich seyn soll. — Es drückt sich hier in Rücksicht auf die alten Philosophen ganz dieselbe krasseste Vorstellung ab, die Hr. Sch. von der Vernunfterkenntniß hat; die Auslegung aber, als wenn der Skepticismus nicht die sinnlichen Wahrnehmungen selbst, sondern nur die hinter und unter dieselben von den Dogmatikern gelegten Sachen angegriffen habe, ist durchaus ungegründet; wenn der Skeptiker sagte: der Honig sey eben sowohl bitter als süß, und so wenig bitter als süß, so war da kein hinter den Honig gelegtes Ding gemeynt. — Daß für die Skeptiker Griechenlands auch die Lehrsätze aller Doctrinen, die auf Gültigkeit für jeden menschlichen Verstand Ansprüche machen, ein Gegenstand des Zweifels waren, zeuge von einer Unbekanntschaft derselben mit den wahren Gründen ihrer Zweifel; und übrigens seyen damals noch nicht wie heut zu Tage die besondern Quellen der Erkenntnisse jeder Wissenschaft und die Grade der in ihr möglichen Ueberzeugung untersucht gewesen; viele Doctrinen, die jetzt aller vernünftigen Zweifelsucht Trotz bieten, wie z. B. Physik und Astronomie, seyen damals nur noch ein Inbegriff unerweislicher Meynungen und grundloser Hypothesen gewesen. — Dieser Zug vollendet den Charakter dieses neuen Skepticismus und seinen Unterschied von dem alten; außer den Thatsachen des Bewußtseyns wären also auch noch die Physik und Astronomie neuerer Zeiten die Wissenschaften, die allem vernünftigen Skepticismus Trotz böten; Doctrinen, welche das rein mathematische derselben, was nicht zu ihrer Eigenthümlichkeit gehört, weggenommen, aus einer Erzählung von sinnlichen Wahrnehmungen und einer Amalgamation derselben mit den

Verstandesbegriffen, von Kräften, Materien, u. s. w. in einem durchaus Objectivität behauptenden und doch rein formalem Wissen bestehen, dessen ein Theil, die Erzählung von Wahrnehmungen, mit einem wissenschaftlichen Wissen gar nichts zu thun hat, und darum allerdings auch außerhalb des Skepticismus fällt, insofern in dem Aussprechen der Wahrnehmung nichts als ihre Subjectivität ausgedrückt seyn soll; — dessen anderer Theil aber der höchste Gipfel eines dogmatisirenden Verstandes ist. Was hätten die alten Skeptiker zu einem solchen Bastard von Skepticismus gesagt, der sich auch noch mit dem grellen Dogmatismus dieser Wissenschaften vertragen kann?

Hr. Sch. kommt endlich mit der Unsicherheit und Unvollständigkeit der Nachrichten von dem alten Skepticismus. — Allerdings fehlen uns bestimmtere Nachrichten von Pyrrho, Aenesidemus und andern berühmten ältern Skeptikern; allein theils aus dem ganzen Wesen dieses Skepticismus geht hervor, daß die polemische Seite gegen philosophische Systeme, die der Skepticismus des Aenesidemus, Metrodorus und späterer hatte, dem Skepticismus des Pyrrho fehlte, dem die zehen ersten Tropen angehören; theils daß in den Tropen des Sextus Empiricius uns das allgemeine Wesen dieses Skepticismus sehr treu aufbewahrt ist, so daß jede sonstige Ausführung des Skepticismus nichts seyn könnte, als die in der Anwendung vorkommende Wiederhohlung einer und eben derselben allgemeinen Weisen.

Ueberhaupt aber verschwinden die Begriffe von Skepticismus, die ihn n u r in dieser besondern Form, in der er als reiner bloßer Skepticismus auftritt, erblicken lassen, vor dem Standpunkt einer Philosophie, von welchem aus

ihm als ächtem Skepticismus er sich auch in denjenigen philosophischen Systemen selbst, welche Hr. Sch. und andere mit ihm nur für dogmatische ansehn können, finden läßt. Ohne die Bestimmung des wahren Verhältnisses des Skepticismus zur Philosophie, und ohne die Einsicht, daß mit jeder wahren Philosophie der Skepticismus selbst aufs innigste Eins ist, und daß es also eine Philosophie gibt, die weder Skepticismus noch Dogmatismus, und also beydes zugleich ist, können alle die Geschichten und Erzählungen und neue Auflagen des Skepticismus zu nichts führen. Das Wesentliche zur Erkenntniß des Skepticismus, dieses Verhältniß desselben zur Philosophie, nicht zu einem Dogmatismus, die Anerkennung einer Philosophie, die nicht ein Dogmatismus ist, überhaupt also der Begriff einer Philosophie selbst, ist es, was Hrn. Sch. entgangen ist; und wenn Hr. Sch. aus den Philosophieen, die er skeptisch vornimmt, die Idee der Philosophie nicht herauskriegen konnte, so mußte ihn schon das Geschichtliche des alten Skepticismus wenigstens auf den Gedanken von der Möglichkeit führen, daß Philosophie etwas anderes sey, als Dogmatismus, den er allein kennt. Führt doch selbst Diogenes Laert. auf seine Weise an, daß einige als Urheber des Skepticismus den Homer nennen, weil er von denselben Dingen in andern Verhältnissen anders spreche; so seyen auch viele Sprüche der sieben Weisen skeptisch, wie: Nichts zu viel, und: Verpflichtung, zur Seite das Verderben, (d. h. jede Verbindung mit einem Beschränkten hat ihren Untergang in sich); aber noch mehr führt Diogenes den Archilochus, Euripides, Zeno, Xenophanes, Democrit, Plato, u. s. w. als Skeptiker an; kurz diejenigen, denen

Diogenes nachspricht, hatten die Einsicht, daß eine wahre Philosophie nothwendig selbst zugleich eine negative Seite hat, welche gegen alles Beschränkte, und damit gegen den Haufen der Thatsachen des Bewußtseyns, und deren unläugbare Gewißheit, so wie gegen die bornirten Begriffe, welche in jenen herrlichen Doctrinen, die Hr. Sch. dem vernünftigen Skepticismus für unzugänglich hält, gegen diesen ganzen Boden der Endlichkeit, auf dem dieser neuere Skepticismus sein Wesen und seine Wahrheit hat, gekehrt ist, und unendlich skeptischer ist, als dieser Skepticismus. Welches vollendetere und für sich stehende Dokument und System des ächten Skepticismus könnten wir finden, als in der Platonischen Philosophie den Parmenides? welcher das ganze Gebiet jenes Wissens durch Verstandesbegriffe umfaßt und zerstört. Dieser platonische Skepticismus geht nicht auf ein Zweifeln an diesen Wahrheiten des Verstandes, der die Dinge als mannichfaltig, als Ganze, die aus Theilen bestehen, ein Entstehen und Vergehen, eine Vielheit Aehnlichkeit u.s.w. erkennt, und dergleichen objective Behauptungen macht, sondern auf ein gänzliches Negiren aller Wahrheit eines solchen Erkennens. Dieser Skepticismus macht nicht ein besonderes Ding von einem System aus, sondern er ist selbst die negative Seite der Erkenntniß des Absoluten, und setzt unmittelbar die Vernunft als die positive Seite voraus. Ungeachtet daher der Platonische Parmenides nur auf der negativen Seite erscheint, erkennt z. B. Ficinus deswegen es sehr wohl, daß wer an das heilige Studium desselben gehe, durch Reinheit des Gemüths, und Freyheit des Geistes sich vorher vorbereiten müsse, ehe er es wage, die Geheimnisse des heiligen Werks zu berühren. Tidemann

aber sieht wegen dieser Aeußerung des Ficinus an ihm nichts als einen Mann, der im Kothe der Neuplatoniker klebe, und am platonischen Werke nichts als einen Haufen und eine Wolke ziemlich dunkler und für die Zeiten eines Parmenides und Plato ziemlich scharfsinniger, einen neuen Metaphysiker aber anekelnder Sophismen — ein Fehler, der daher rühre, daß von genauen Philosophen die metaphysischen Ausdrücke noch nicht recht bestimmt gewesen seyen; wer in metaphysischen Dingen etwas geübter sey, finde, daß Begriffe, die um den ganzen Himmel von einander verschieden seyen, verwechselt werden; — nemlich jene sonst scharfsinnigen Leute, Plato und Parmenides, waren noch nicht bis zu der Philosophie gedrungen, welche die Wahrheit in den Thatsachen des Bewußtseyns, und überall, nur in der Vernunft nicht findet, noch zu der Klarheit der Begriffe, wie sie der Verstand und ein bloß endliches Denken in den neuern Wissenschaften der Physik u. s. w. festsetzt, und aus der Erfahrung zu hohlen meynt.

Dieser Skepticismus, der in seiner reinen expliciten Gestalt im Parmenides auftritt, ist aber in jedem ächten philosophischen Systeme implicite zu finden; denn er ist die freye Seite einer jeden Philosophie; wenn in irgend einem Satze, der eine Vernunfterkenntniß ausdrückt, das Reflectirte desselben, die Begriffe, die in ihm enthalten sind, isolirt, und die Art, wie sie verbunden sind, betrachtet wird, so muß es sich zeigen, daß diese Begriffe zugleich aufgehoben, oder auf eine solche Art vereinigt sind, daß sie sich widersprechen, sonst wäre es kein vernünftiger, sondern ein verständiger Satz. Spinoza beginnt seine Ethik mit der Erklärung: unter Ursache seiner selbst verstehe ich, dessen

Wesen Daseyn in sich schließt; oder dasjenige, dessen Natur nur als existirend begriffen werden kann. — Nun ist aber der Begriff des Wesens oder der Natur nur setzbar, indem von der Existenz abstrahirt wird; eins schließt das andere aus; eins ist nur bestimmbar, so wie eine Entgegensetzung gegen das andere ist; werden beyde verbunden als Eins gesetzt, so enthält ihre Verbindung einen Widerspruch, und beyde sind zugleich negirt. Oder wenn ein anderer Satz des Spinoza so lautet: Gott ist die immanente, nicht die vorübergehende Ursache der Welt, so hat er, indem er die Ursache immanent, also die Ursache Eins mit der Wirkung setzt, — weil die Ursache nur Ursache ist, insofern sie der Wirkung entgegengesetzt wird, den Begriff von Ursache und Wirkung negirt; eben so herrschend ist die Antinomie des Eins und Vielen; die Einheit wird mit dem Vielen, die Substanz mit ihren Attributen identisch gesetzt. Indem jeder solcher Vernunftsatz sich in zwey sich schlechthin widerstreitende auflösen läßt, z. B. Gott ist Ursache und Gott ist nicht Ursache; er ist Eins, und nicht Eins, Vieles und nicht Vieles; er hat ein Wesen, das, weil Wesen nur in Gegensatz der Form begreifbar ist, und die Form identisch gesetzt werden muß mit dem Wesen, selbst wieder hinweg fällt u. s. w.: so tritt das Princip des Skepticismus: παντι λογῳ λογος ἰσος ἀντικειται, in seiner ganzen Stärke auf. Der sogenannte Satz des Widerspruchs ist daher so wenig auch nur von formeller Wahrheit für die Vernunft, daß im Gegentheil jeder Vernunftsatz in Rücksicht auf die Begriffe einen Verstoß gegen denselben enthalten muß: ein Satz ist bloß formell, heißt für die Vernunft, er für sich allein gesetzt, ohne den ihm contradictorisch entgegengesetzten eben so zu behaupten,

ist eben darum falsch. Den Satz des Widerspruchs für formell anzuerkennen, heißt also ihn zugleich für falsch erkennen. — Da jede ächte Philosophie diese negative Seite hat, oder den Satz des Widerspruchs ewig aufhebt, so kann, wer Lust hat, unmittelbar diese negative Seite herausheben, und sich aus jeder einen Skepticismus darstellen.

Ganz unbegreiflich ist es, wie in Hrn. Sch. vollends durch den Sextus nicht auch nur im allgemeinen der Begriff gekommen ist, daß es außer dem Skepticismus und Dogmatismus noch ein drittes, nemlich eine Philosophie gebe; gleich in den ersten Zeilen theilt Sextus die Philosophen ein in Dogmatiker, Akademiker und Skeptiker; und wo er durch sein ganzes Werk mit den Dogmatikern zu thun hat, meynt er gar nicht auch die Akademie mit widerlegt zu haben. Dieß Verhältniß des Skepticismus zur Akademie ist selbst genug zur Sprache gekommen; es hat einen in der Geschichte des Skepticismus berühmten Streit veranlaßt; und dies Verhältniß des reinen Skepticismus und seine Verlegenheit ist seine interessanteste Seite. Doch um Hrn. Sch. nicht Unrecht zu thun, ist anzuführen, daß er allerdings durch Sextus auf ein Verhältniß der Akademie zum Skepticismus aufmerksam gemacht wurde. Aber wie faßt Hr. Sch. dies Verhältniß, und das, was Sextus darüber sagt, auf? In der Anmerkung (1. Th. S. 608.), worin Hr. Sch. die Sache abfertigt, sagt er, daß durch die Lehre des Arcesilaus (des Stifters der mittlern Akademie) nun freylich das Zweifeln an der Wahrheit der Lehren des Dogmatismus zu einem von aller Anwendung der Vernunft entblößten Geschäfte gemacht worden, weil es sich selbst wieder aufhebe, und die Vernunft hiebey

gar nichts mehr vernehme. Alsdenn erzählt Hr. Sch., daß Sextus (Lib. I. Pyrh. Hypot.) c. 33. die Lehre des Arcesilaus vom Skepticismus aus dem Grunde unterschieden wissen wolle, weil nach des Arcesilaus und des Karneades Lehre auch selbst dieß, daß alles ungewiß sey, wieder für ungewiß erklärt werden müsse; ein solches Geschäfte des Zweifelns, setzt Hr. Sch. aus seinem eignen hinzu, sey von aller Vernunft entblößt.

Was vors erste die historische Seite betrifft, so traut man seinen Augen nicht, wenn man einen solchen Grund der Ausschließung der Lehre des Arcesilaus vom Skepticismus, dem Sextus zugeschrieben liest. Es sind ja die Skeptiker selbst, die sich aufs bestimmteste, wie Hr. Sch. im Anfange der Anmerkung selbst anführt, darüber ausdrücken, daß ihre gewöhnlichen φωναι: alles ist falsch, nichts ist wahr; eins eben so wenig als das andere u. s. w. auch sich selbst wieder einschließen, συμπεριγραφειν P Hy. I. 7. und sich selbst wieder aufheben ὑφ' ἑαυτων ἀυτας ἀναιρεισθαι, ἐμπεριγραφομενας ἐκεινοις περι ὧν λεγεται, eine Lehre, die, außerdem, daß sie in dem Skepticismus selbst liegt, auch äußerlich gegen die Dogmatiker, die den Skeptikern vorwarfen, daß sie doch ein Dogma: nichts zu bestimmen, oder keins ist wahrer, haben, schlechterdings nothwendig war; so wie auch zur Unterscheidung von andern Philosophen, z. B. (c. 30.) den demokritischen, denen der skeptische Ausdruck: eins eben so wenig als das andere; z. B. der Honig ist eben so wenig süß als bitter, angehörte; die Skeptiker unterschieden sich damit, daß sie sagten, es liege hierin ein Dogma: er sey keins von beyden; sie hingegen zeigen durch jenen

Ausdruck: eins so wenig als das andere, daß sie nicht wissen, ob die Erscheinung, beydes, oder keins von beyden sey. So unterscheidet Sextus (c. 333.) auch die Skeptiker von der neuen Akademie des Karneades, deren Grundsatz darin bestehe, daß alles unbegreiflich sey; vielleicht sagt er, sey sie wohl nur darin verschieden, daß sie eben jene Unbegreiflichkeit behauptend ausspreche. Was Hr. Sch. zur Einschränkung jener skeptischen Ausdrücke sagt: daß Sextus wohl nur habe lehren wollen, daß der Skeptiker über die transscendentale Beschaffenheit der Dinge weder auf eine positive noch auf eine negative Art etwas bestimme: so ist darin gar kein Gegensatz gegen jene Behauptung der Skeptiker und des Arcesilas, daß ein skeptischer Ausdruck sich selbst in sich schließe, und aufhebe, zu sehen; und was soll denn die transscendentale Beschaffenheit der Dinge heißen? liegt denn das Transscendentale nicht gerade darin, daß es weder Dinge noch eine Beschaffenheit der Dinge gebe? Sextus war daher schon an und für sich durchaus entfernt, aus dem Grunde, den Hr. Sch. angiebt, die Lehre des Arcesilas vom Skepticismus zu unterscheiden; denn sie war wörtlich die des Skepticismus; Sextus sagt selbst, daß sie ihm so sehr mit den Pyrrhonischen λογοις übereinzustimmen scheine, daß sie fast Eine und ebendieselbe ἀγωγη *) mit der skeptischen seye; wenn man nicht sagen wolle, daß Arcesilas die ἐποχην für gut, und der Natur gemäß; die Zustimmung aber für übel erkläre, was eine

*) so nannte sich nämlich der Skepticismus lieber als αἱρεσις; Sextus erklärt, daß der Skepticismus nur in dem Sinne einer λογῳ τινι κατα το φαινομενον, ἀκολουθησης ἀγωγης eine Schule, Sekte genannt werden könne.

Behauptung sey, da die Skeptiker hingegen auch hierüber nichts behauptend aussagen. Die Unterscheidung, von welcher Sextus meynt, daß sie noch gemacht werden könne, hat also gerade den entgegengesetzten Grund; nach Hr. Sch. wäre diese Akademie von Sextus für zu skeptisch erklärt worden; Sextus aber findet sie, wie wir gesehen haben, zu wenig skeptisch. Außer der angeführten Unterscheidung bringt Sextus noch einen schlechtern Grund bey, der auf ein Klatschen hinausgeht, daß nemlich Arcesilas, wenn man dem, was man von ihm sage, Glauben beymessen dürfe, nur so für den Anlauf ein Pyrrhonier, in Wahrheit aber ein Dogmatiker gewesen sey; er habe nemlich das Aporematische nur gebraucht, um seine Schüler zu prüfen, ob sie Fähigkeit für die Platonischen Lehren haben, und deswegen sey er für einen Aporetiker gehalten worden; den fähig Befundenen aber habe er das Platonische gelehrt. — Wegen der schwierigen Seite des Skepticismus, die für ihn in dem Verhältnisse zur Akademie lag, handelt Sextus sehr ausführlich von Plato und den Akademieen. Es liegt nur in dem gänzlichen Mangel des Begriffs von dem wahren Grunde dieser Schwierigkeit, und von Philosophie, wenn Hr. Sch. von der Rücksicht auf die Akademie durch das Geschwätz sich befreyt glauben kann, das er hierauf in eben dieser Anmerkung aus Stäudlins Geschichte des Skepticimus anführt; es ist aber, sagt Hr. Sch., neuerlich schon von mehrern, besonders von Stäudlin bemerkt worden, daß der Geist, der die mittlere und neuere Akadamie belebte, von dem Geiste, der die Skeptiker in ihren Untersuchungen leitete, gänzlich verschieden sey; die Anhänger jener waren wirklich nichts weiter, als sophistische Schwätzer, die ledig-

lich auf Trugschlüsse und Blendwerke ausgingen, und die Philosophie, so wie den ganzen Streit der Skeptiker mit den Dogmatikern, wie er damals geführt wurde, nur als Mittel ihres Hauptzwecks, nemlich die Kunst, andere zu bereden, zu glänzen und Aufsehen zu erregen, benutzten, und für die Erforschung der Wahrheit um ihrer sebst willen gar keinen Sinn hatten. — Wenn auch eine solche Beschuldigung überhaupt nicht schon an und für sich so hohl und eckelhaft wäre, als sie es ist, so bliebe ja noch die ältere Akademie und Plato selbst übrig, es bleibt die Philosophie überhaupt übrig, welche kein Dogmatismus ist, auf welche Rücksicht zu nehmen gewesen wäre; aber mehr Rücksicht auf die Philosophie, als wir aus dieser Anmerkung anführten, haben wir nicht finden können.

Im Alterthume hingegen war über dieß Verhältniß des Skepticismus zum Platonismus das Bewußtseyn sehr entwickelt; es hatte ein großer Streit darüber obgewaltet, indem ein Theil den Plato für einen Dogmatiker, ein anderer Theil ihn für ein Skeptiker ausgab; (Diog. Laert. Plato 51.) Da die Akten des Streits für uns verlohren sind, so können wir nicht beurtheilen, wie weit das innre wahre Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie dabey zur Sprache kam, und wie weit die Dogmatiker, welche den Plato dem Dogmatismus vindicirten, wie die Skeptiker gleichfalls thaten, dieß in dem Sinne verstanden, daß der Skepticismus selbst zur Philosophie gehöre, oder nicht: Sextus beruft sich auf eine weitere Ausführung der Sache in seinen skeptischen Commentarien, die nicht auf uns gekommen sind; in den Hypothyp. I. 222. sagt er,

wolle er die Hauptsache nach Aenesidemus und Menodotus, die in diesem Streite die Chefs von Seite der Skeptiker waren, anführen; Plato sey ein Dogmatiker, weil, wenn er, daß Ideen, eine Vorsehung, ein Vorzug eines tugendhaften Lebens vor einem lasterhaften sey entweder dogmatisire, wenn er sie als seyende anerkenne; oder wenn er dem überzeugendern (πιθανοτεροις) beystimme, so falle er dadurch, daß er für die Ueberzeugung oder Nichtüberzeugung irgend etwas dem andern vorziehe, aus dem skeptischen Charakter.

Diese Unterscheidung des Platonismus vom Skepticismus ist entweder eine bloß formale Mäkeley, die an dem behaupteten Vorziehen nichts als die Form des Bewußtseyn tadelt, denn der Gehorsam des Skeptikers gegen die Nothwendigkeit und die vaterländischen Gesetze war ein eben solches, nur bewußtloses Vorziehen; — oder wenn sie gegen die Realität der Idee selbst gerichtet ist, so betrifft sie die Erkenntniß der Vernunft durch sich selbst; und hieran muß sich die Eigenthümlichkeit des reinen von der Philosophie sich trennenden Skepticismus darstellen. Auf diese Erkenntniß der Vernunft kommt Sextus im ersten Buch gegen die Logiker, (310.) nachdem er vorher das Kriterium der Wahrheit überhaupt aus dem Zwist der Philosophen über dasselbe und dann insbesondere die Wahrheit der sinnlichen Erkenntniß bestritten hatte. Was er nun dagegen sagt, daß die Vernunft sich durch sich selbst erkenne, (ὅτι οὐδ' ἑαυτης ἐπιγνωμων ἐστιν ἡ διανοια, ὁ νοος ἑαυτον καταλαμβανεται) ist kahl genug, daß wenn die neuern Skeptiker die Selbsterkenntniß der Vernunft bekämpfen wollen, sie wohl etwas besseres vorbringen müssen, wenn sie es sich nicht

bequemer machten, diese Mühe dadurch ganz zu ersparen, daß sie die Vernunft und ihr Selbsterkennen ganz und gar ignoriren, und hinter dem Gorgonen-Schild stekkend, unmittelbar, nicht durch etwa bösliche Verdrehung und Kunst, nicht als ob sie es vorher anders sehen, sondern im Blick selbst, das vernünftige, subjectiv ausgedrückt in Verstand, objectiv in Steine verwandeln, und das, von dem sie ahnden, daß es über Verstand und Stein hinausgeht, Schwärmerey und Einbildungskraft nennen. — Sextus weiß doch noch von der Vernunft und ihrer Selbsterkenntniß. Was er über die Möglichkeit derselben vorbringt, ist folgendes flaches Räsonnement, zu welchem er gerade die Reflexionsbegriffe von Ganzem und Theilen, die, wie Plato im Parmenides, er in seinen Büchern gegen die Physiker vernichtet, nun selbst mitbringt. Wenn die Vernunft sich begreift, so muß sie entweder, insofern sie sich begreift, das Ganze seyn, das sich begreift, oder nicht das Ganze, nur einen Theil dazu gebrauchen. Wenn es nun das Ganze ist, das sich begreift, so ist das Begreifen und das Begreifende, das Ganze; wenn aber das Ganze das Begreifende ist, so bleibt fürs Begriffene nichts mehr übrig; es ist aber ganz unvernünftig, daß das Begreifende seye, aber dasjenige nicht, was begriffen wird. Aber die Vernunft kann auch nicht einen Theil von sich dazu gebrauchen; denn wie soll der Theil sich begreifen? Ist er ein Ganzes, so bleibt für das zu Begreifende nichts übrig; wenn wieder mit einem Theil, wie soll dieses wieder sich begreifen; und so ins unendliche; so daß das Begreifen ohne Princip ist, indem entweder kein Erstes gefunden wird, welches das Begreifen vornehmen, oder nichts ist, was be-

griffen werden soll. — Man sieht, daß die Vernunft in ein absolut-subjectives verkehrt wird, welches, wenn es als Ganzes gesetzt ist, dem zu Begreifenden nichts mehr übrig läßt. Alsdenn (und nun kommen noch bessere Gründe, die die Vernunft wie vorhin in dem Begriff von Ganzem und Theilen, und einer entweder absoluten Subjectivität oder absoluten Objectivität, nunmehr in die Erscheinung eines bestimmten Platzes herabziehen) wenn die Vernunft sich selbst begreift, so wird sie damit auch den Ort, in welchem sie ist, mit begreifen; denn jedes Begreifende begreift mit einem bestimmten Orte; wenn aber die Vernunft den Ort, worin sie ist, mit sich begreift, so mußten die Philosophen nicht wegen desselben uneins seyn, indem einige sagen, jener Ort sey der Kopf, andere die Brust; und im einzelnen, einige das Gehirn, andere die Gehirnhaut, andere das Herz, andere die Zugänge der Leber, oder sonst irgend ein Theil des Körpers; hierüber sind die dogmatischen Philosophen uneins. Die Vernunft begreift also nicht sich selbst.

Dieß ist es, was Sextus gegen das Selbsterkennen der Vernunft vorbringt; es ist ein Beispiel aller Waffen des Skepticismus gegen die Vernunft; sie bestehen in einer Anwendung von Begriffen auf dieselbe; worauf es leicht wird, die in die Endlichkeit versetzte und, wie Hr. Sch. thut, zu Dingen gemachte Vernunft als ein einem andern entgegengesetztes, das gleichfalls gesetzt werden müsse, aber durch jene Einzelheit nicht gesetzt werde, aufzuzeigen. Das gewöhnlichste von allen, nemlich die Berufung auf die Uneinigkeit der Philosophen untereinander, führt Sextus ebenfalls gleich nach der angeführten Stelle weit aus.

ein Geschwätze, das die moralischen Dogmatisten gegen die Speculation mit dem Skepticismus theilen, wie es auch schon Xenophon dem Sokrates in den Mund legt, und der oberflächlichen Ansicht, die an den Worten kleben bleibt, am nächsten sich darbietet. Ob also schon dieser Skepticismus sich von der Philosophie, nemlich derjenigen, welche zugleich den Skepticismus in sich schließt, losgerissen und isolirt hat, so hat er doch diesen Unterschied von Dogmatismus und der Philosophie, die letztere unter dem Namen von Akademischer, so wie die große Uebereinstimmung derselben mit ihm erkannt, wovon der neuere hingegen nichts weiß.

Außer dem Skepticismus aber, der Eins ist mit der Philosophie, kann der von ihr losgetrennte Skepticismus ein gedoppelter seyn, entweder daß er nicht gegen die Vernunft, oder daß er gegen sie gerichtet ist. Aus der Gestalt, in welcher uns Sextus den von der Philosohie abgetrennten, und gegen sie gekehrten Skepticismus giebt, läßt sich auffallend der alte ächte Skepticismus aussondern, der zwar nicht wie die Philosophie eine positive Seite hatte, sondern in Beziehung aufs Wissen eine reine Negativität behauptete, aber eben so wenig g e g e n die Philosophie gerichtet war; eben so abgetrennt steht seine später hinzugekommene feindselige Richtung zum Theil gegen die Philosophie, zum Theil gegen den Dogmatismus. Seine Wendung gegen dieselbe, so wie auch diese Dogmatismus wurde, zeigt, wie er mit der gemeinschaftlichen Ausartung der Philosophie, und der Welt überhaupt gleichen Schritt gehalten hat, bis er endlich in den neuesten Zeiten so weit mit dem Dogmatismus heruntersinkt, daß nunmehr für beyde die Thatsachen des Be-

wußtseyns unleugbare Gewißheit haben, und ihnen beyden in der Zeitlichkeit die Wahrheit liegt; so daß, weil die Extreme sich berühren, in diesen glücklichen Zeiten von ihrer Seite wieder das große Ziel erreicht ist, daß nach unten Dogmatismus und Skepticismus zusammenfallen, und beide sich die freundbrüderlichste Hand reichen. Der Schulzische Skepticismus vereinigt mit sich den rohsten Dogmatismus, und der Krugische Dogmatismus trägt zugleich jenen Skepticismus in sich.

Sextus stellt uns die Maximen des Skepticismus in siebzehn Tropen dar, deren Verschiedenheit uns den Unterschied seines Skepticismus von dem alten genau bezeichnet, welcher zwar für sich stand, ohne philosophisches Wissen, aber durchaus zugleich innerhalb der Philosophie fällt, besonders mit der alten, die mit der Subjectivität weniger zu thun hatte, ganz identisch ist.

Dem alten Skepticismus gehören die zehen ersten der siebzehn Tropen an, zu denen erst die viel spätern Skeptiker, — Sextus sagt überhaupt die neuern, — Diogenes nennt den Agrippa, der gegen fünfhundert Jahre nach Pyrrho lebte — fünf hinzugefügt haben; die zwey, die noch dazu kamen, scheinen wieder später, Diogenes erwähnt ihrer gar nicht, auch Sextus sondert sie ab, und sie sind unbedeutend.

Diese zehn Artikel nun, auf die der Alte sich beschränkte, sind, wie alle Philosophie überhaupt, gegen den Dogmatismus des gemeinen Bewußtseyns selbst gerichtet; sie begründen die Ungewißheit über die Endlichkeiten, womit es bewußtlos befangen ist, und diese Indifferenz des Geistes, vor der alles, was die Erscheinung oder der Verstand gibt, wankend gemacht wird, in welchem Wanken alles Endli-

chen nach den Skeptikern, wie der Schatten dem Körper folgt, die ἀταραξια durch Vernunft erworben, eintritt; wie Apelles, als er ein Pferd mahlte, und die Darstellung des Schaums nicht herausbringen konnte, sie aufgebend, den Schwamm, woran er die Farben des Pinsels ausgewischt hatte, an das Bild warf, und damit die Abbildung des Schaums traf; so finden in der Vermischung alles Erscheinenden und Gedachten die Skeptiker das Wahre, jene durch Vernunft erworbene Gleichmüthigkeit, welche von Natur zu haben den Unterschied des Thiers von dem Menschen ausmacht; und die Pyrrho einst zu Schiffe seinen Gefährten, die in dem heftigen Sturm zagten, mit ruhigem Gemüthe an einem Schwein, das im Schiffe fraß, mit den Worten zeigte: der Weise müsse in solcher Ataraxie stehen. Dieser Skepticismus hatte also seine positive Seite ganz allein in dem Charakter und seiner vollkommenen Gleichgültigkeit gegen die Nothwendigkeit der Natur.

Aus einer kurzen Erwähnung der zehen Punkte, welche die ἐποχην des Skepticismus gründen, wird sich ihre Richtung gegen die Sicherheit der Dinge und der Thatsachen des Bewußtseyns unmittelbar ergeben; die Unsicherheit aller Dinge und die Nothwendigkeit der ἐποχης wird nemlich dargethan 1) aus der Verschiedenheit der Thiere, 2) der Menschen, 3) der Organisation der Sinne, 4) der Umstände, 5) der Stellungen, Entfernungen und Oerter, 6) den Vermischungen (durch welche dem Sinne sich nichts rein darbietet), 7) den verschiedenen Größen und Beschaffenheiten der Dinge, 8) dem Verhältnisse (daß nemlich alles nur in Verhältniß zu einem andern ist), 9) dem häufigern oder seltenern Geschehen, 10) der Bildung,

der Sitten, Gesetze, des mythischen Glaubens, der Vorurtheile.

Ueber ihre Form bemerkt Sextus selbst, daß alle diese Tropen eigentlich auf die Triplicität, einen der Verschiedenheit des erkennenden Subjects, einen des erkannten Objects, und einen aus beyden zusammengesetzten gebracht werden können. Nothwendig müssen auch bey der Ausführung mehrere in einander fließen. — Bei den zwey ersten Tropen der Verschiedenheit der Thiere und der Menschen spricht auch Sextus schon von der Verschiedenheit der Organe, die eigentlich unter den dritten gehört; am ausgedehntesten, merkt Sextus an, ist der achte Punkt, der die Bedingtheit jedes Endlichen durch ein anderes, oder daß jedes nur in Verhältniß zu einem andern ist, betrifft. Man sieht, daß sie nach dem Zufall aufgerafft sind, und eine unausgebildete Reflexion, oder vielmehr eine Absichtslosigkeit der Reflexion in Rücksicht auf eine eigene Lehre und eine Ungewandtheit, die nicht vorhanden wäre, wenn der Skepticismus schon mit dem Kritisiren der Wissenschaften zu thun gehabt hätte, voraussetzen.

Noch mehr aber beweist der Inhalt dieser Tropen, wie entfernt sie von einer Tendenz gegen die Philosophie sind, und wie sie ganz allein gegen den Dogmatismus des gemeinen Menschenverstandes gehen; kein einziger betrifft die Vernunft und ihre Erkenntniß, sondern alle durchaus nur das Endliche, und das Erkennen des Endlichen, den Verstand; ihr Inhalt ist zum Theil empirisch, in so fern geht er die Speculation schon an sich nichts an; zum Theil betrifft er das Verhältniß überhaupt, oder daß alles Wirkliche bedingt sey durch ein anderes, und in so

fern drückt er ein Vernunftprincip aus. Dieser Skepticismus ist demnach gegen die Philosophie gar nicht, und auf eine eben nicht philosophische, sondern populäre Weise gegen den gemeinen Menschenverstand oder das gemeine Bewußtseyn gewendet, welches das Gegebene, die Thatsache, das Endliche, (dieß endliche heiße Erscheinung, oder Begriff) festhält, und an ihm als einem Gewissen, Sichern, Ewigen klebt; jene skeptischen Tropen zeigen ihm das Unstäte solcher Gewißheiten, auf eine Art, welche gleichfalls dem gemeinen Bewußtseyn nahe liegt; er ruft nemlich gleichfalls die Erscheinungen und Endlichkeiten zu Hülfe, und aus der Verschiedenheit derselben, so wie dem gleichen Rechte aller sich geltend zu machen, aus der in dem Endlichen selbst zu erkennenden Antinomie erkennt er die Unwahrheit desselben. Er kann daher als die erste Stuffe zur Philosophie angesehen werden; denn der Anfang der Philosophie muß ja die Erhebung über die Wahrheit seyn, welche das gemeine Bewußtseyn gibt, und die Ahndung einer höhern Wahrheit; der neueste Skepticismus ist daher mit seiner Gewißheit der Thatsachen des Bewußtseyns vor allen Dingen an diesen alten Skepticismus und an diese erste Stuffe der Philosophie zu verweisen; oder an den gemeinen Menschenverstand selbst, der sehr gut erkennt, daß alle Thatsachen seines Bewußtseyns, und dieses sein endliches Bewußtseyn selbst vergeht, und daß keine Gewißheit darinn ist; der Unterschied dieser Seite des gemeinen Menschenverstandes und dieses Skepticismus besteht darin, daß jener sich ausspricht: es ist alles vergänglich; der Skepticismus hingegen, wenn eine Thatsache als gewiß aufgestellt wird, zu erweisen versteht, daß

jene Gewißheit Nichts ist. — Außerdem steht im gemeinen Menschenverstande dieser sein Skepticismus und sein Dogmatismus über die Endlichkeiten nebeneinander, und dadurch wird jener Skepticismus etwas bloß formelles; da hingegen durch den eigentlichen Skepticismus die letztere aufgehoben wird, und also jener gemeine Glauben an die Ungewißheit der Thatsachen des Bewußtseyns aufhört etwas formelles zu seyn, indem der Skepticismus den ganzen Umfang der Wirklichkeit und Gewißheit in die Potenz der Ungewißheit erhebt, und den gemeinen Dogmatismus vernichtet, der bewußtlos besondern Sitten und Gesetzen und anderen Umständen, als einer Macht angehört, für die das Individuum nur Object ist, und die es in ihren Einzelheiten am Faden der Wirkungen auch begreift, ein verständiges Wissen sich darüber macht, und damit nur immer tiefer in den Dienst jener Macht versinkt. Der Skepticismus, den die Freyheit der Vernunft über diese Naturnothwendigkeit erhebt, indem er sie für Nichts erkennt, ehrt sie zugleich aufs höchste, indem ihm in ihr eben so wenig eine ihrer Einzelheiten etwas gewisses ist, sondern nur die Nothwendigkeit in ihrer Allgemeinheit, als er selbst eine Einzelheit, als absoluten Zweck, den er in ihr ausführen wollte, als ob er wüßte, was gut ist, in sie hinein versetzt; — er anticipirt in dem Individuum dasjenige, was die in der Endlichkeit der Zeit auseinander gezogene Nothwendigkeit an dem bewußtlosen Geschlechte bewußtlos ausführt; was diesem für absolut Eines und ebendasselbe und für fest, ewig und überall gleich so beschaffen gilt, entreißt ihm die Zeit; am allgemeinsten die nach Naturnothwendigkeit sich ausbreitende Bekanntschaft mit fremden

Völkern; wie z. B. die Bekanntschaft der Europäer mit einem neuen Welttheil für den Dogmatismus ihres zeitherigen Menschenverstandes und ihre unläugbare Gewißheit einer Menge von Begriffen über Recht und Wahrheit jene skeptische Wirkung gehabt hat.

Weil nun der Skepticismus seine positive Seite **allein** im Charakter hatte, so gab er sich nicht für eine Häresis, oder Schule aus, sondern, wie oben angeführt, für eine ἀγωγην, eine Erziehung, zu einer Lebensweise, eine Bildung, deren Subjectivität nur darin objectiv seyn konnte, daß die Skeptiker sich der gleichen Waffen gegen das Objective und die Abhängigkeit von demselben bedienten, sie erkannten den Pyrrho als den Stifter des Skepticismus in dem Sinne, daß sie ihm nicht in Lehren, sondern in diesen Wendungen gegen das Objective (ὁμοτροπως Diog. IX. 70.) gleich waren. Die Ataraxie, zu der der Skeptiker sich bildete, bestand darin, daß, wie Sextus adv. Ethicos. 154. sagt, dem Skeptiker keine Störung (ταραχη) fürchterlich seyn konnte, denn wenn sie auch die größte sey, so fällt die Schuld nicht auf uns, die wir ohne Willen und nach der Nothwendigkeit leiden, sondern auf die Natur, welcher dasjenige, was die Menschen festsetzen, nichts angeht, und auf denjenigen, der durch Meynung und einen Willen sich selbst das Uebel zuzieht. Von dieser positiven Seite erhellt es eben so sehr, daß dieser Skepticismus keiner Philosophie fremd ist. Die Apathie des Stoikers und die Indifferenz des Philosophen überhaupt müssen sich in jener Ataraxie erkennen. Pyrrho war als ein origineller Mensch auf seine Faust, wie jeder anderer Urheber einer Schule, Philosoph geworden, aber seine originelle Phi-

losophie war darum nicht ein eigenthümliches, nothwendig und seinem Princip nach, andern entgegengesetztes; die Individualität seines Charakters drückte sich nicht sowohl in einer Philosophie ab, als sie vielmehr seine Philosophie selbst, und seine Philosophie nichts als Freyheit des Charakters war; wie sollte aber eine Philosophie darin diesem Skepticismus entgegenstehen? Wenn die nächsten Schüler solcher großen Individuen sich, wie das geschieht, an das formelle, auszeichnende vorzüglich hielten, so erschien freylich nichts als Verschiedenheit; aber wenn das Gewicht der Autorität des Einzelnen und seiner Persönlichkeit sich nach und nach mehr verwischte, und das philosophische Interesse rein sich emporhob, so konnte auch die Dieselbigkeit der Philosophie wieder erkannt werden. Wie Plato in seiner Philosophie die Sokratische, Pythagoräische, Zenonische u. a. vereinigte, so geschah es, daß Antiochus, bey welchem Cicero gehörte hatte, — und wenn nicht sonst aus seinem Leben erhellte, daß er für die Philosophie verdorben war, durch seine philosophischen Productionen kein günstiges Licht auf seinen Lehrer und dessen Vereinigung der Philosophieen werfen würde — die Stoische Philosophie in die Akademie übertrug; und daß die letztere ihrem Wesen nach den Skepticismus in sich schloß, haben wir oben gesehen. Es braucht nicht erinnert zu werden, daß hier von einer solchen Vereinigung die Rede ist, welche das innerste der verschiedenen Philosophieen als Eins und dasselbe erkennt, nicht von dem Eklekticismus, der auf ihrer Oberfläche umherirrt, und aus Blümchen allenthalben her zusammengerafft sich seinen eiteln Kranz bindet.

Es ist eine Zufälligkeit der Zeit, wenn späterhin die

verschiedenen philosophischen Systeme völlig auseinander gingen, und nunmehr die Apathie der Ataraxie, die Dogmatiker der Stoa (Sext. Pyrrh. Hyp. 65.) den Skeptikern für ihre entgegengesetztesten Gegner galten. Auf diese völlige Trennung der Philosophieen, und das völlige Festwerden ihrer Dogmen und Unterscheidungen, so wie auf die nunmehrige Richtung des Skepticismus theils gegen den Dogmatismus theils gegen die Philosophie selbst beziehen sich ganz allein die spätern fünf Tropen der Skeptiker, welche die eigentliche Rüstkammer ihrer Waffen gegen philosophische Erkenntniß ausmachen, die wir, um unsere Darstellung zu rechtfertigen, noch kurz anführen wollen. Der erste unter diesen Tropen der Epoche, ist der von der Verschiedenheit, nemlich jetzt nicht mehr der Thiere oder der Menschen, wie in den zehen ersten, — sondern der gemeinen Meynungen und der Lehren der Philosophen sowohl beider gegeneinander als beider innerhalb ihrer selbst; ein Tropus, über den die Skeptiker immer sehr weitläuftig sind, und überall Verschiedenheit erblicken und hineintragen, wo sie besser Identität sehen würden. Der zweite ist, der aufs Unendliche treibt; Sextus gebraucht ihn so häufig, als er in neuern Zeiten als Begründungstendenz vorgekommen ist; er ist das bekannte, daß für ein begründendes eine neue Begründung, für diese wieder und so fort ins Unendliche gefordert wird. — Der dritte war schon unter den zehen ersten, nemlich der des Verhältnisses. Der vierte betrifft die Voraussetzungen, — gegen die Dogmatiker, die, um nicht ins unendliche getrieben zu werden, etwas als schlechthin erstes, und unbewiesenes setzen — welche die Skeptiker so-

gleich dadurch nachahmen, daß sie mit eben dem Rechte das Gegentheil jenes Vorausgesetzten ohne Beweis setzen. Der fünfte ist das gegenseitige, wenn dasjenige, was zum Beweise eines andern dienen soll, selbst zu seinem Beweise desjenigen bedarf, welches durch dasselbe bewiesen werden soll. — Noch zwey andere Tropen, von denen Sextus sagt, daß man sie auch aufführe, deren Diog. nicht erwähnt, und von denen man selbst sieht, daß sie nichts neues, sondern nur das vorige in eine allgemeinere Form gebracht, sind, enthalten, daß was begriffen wird, entweder aus sich selbst, oder aus einem andern begriffen wird; — aus sich nicht, denn man sey über die Quelle und das Organ der Erkenntniß, ob es die Sinne oder der Verstand sey, uneins; nicht aus einem andern, denn sonst falle man in den Tropus des unendlichen, oder in den gegenseitigen.

Man sieht, auch an der Wiederhohlung einiger der zehen ersten, nemlich zum Theil desjenigen, der unter den fünfen der erste und dritte ist, und aus ihrem ganzen Inhalt, daß die Absicht dieser fünf Tropen ganz verschieden von der Tendenz der zehen ersten ist, und daß sie allein die spätere Wendung des Skepticismus gegen die Philosophie betreffen. Es gibt keine tauglicheren Waffen gegen den Dogmatismus der Endlichkeiten, aber sie sind völlig unbrauchbar gegen die Philosophie; da sie lauter Reflexionsbegriffe enthalten, so haben sie nach diesen beiden verschiedenen Seiten gekehrt, eine ganz entgegengesetzte Bedeutung; gegen den Dogmatismus gekehrt erscheinen sie von der Seite, daß sie der Vernunft, die neben den einen vom Dogmatismus behaupteten Theil der nothwendigen Antinomie den andern

stellt — gegen die Philosophie hingegen von der Seite, daß sie der Reflexion angehören; gegen jenen müssen sie also siegreich seyn, vor dieser aber in sich selbst zerfallen oder selbst dogmatisch seyn. Da das Wesen des Dogmatismus darin besteht, daß er ein Endliches, mit einer Entgegensetzung behaftetes (z. B. reines Subject, oder reines Object, oder in dem Dualismus die Dualität der Identität gegenüber) als das Absolute setzt, so zeigt die Vernunft von diesem Absoluten, daß es eine Beziehung auf das von ihm ausgeschlossene hat und nur durch und in dieser Beziehung auf ein anderes also nicht absolut ist, nach dem dritten Tropus des Verhältnisses; soll dieß andere seinen Grund in dem ersten, so wie das erste seinen Grund in dem andern haben, so ist dieß ein Cirkel, und fällt in den fünften, den diallelischen Tropus; soll kein Cirkel begangen werden, sondern dieses andere als Grund des ersten, in sich selbst gegründet seyn, und wird es zur unbegründeten Voraussetzung gemacht, so hat es, weil es ein begründendes ist, ein entgegengesetztes, und dieß sein entgegengesetztes kann mit eben dem Rechte als ein unbewiesenes oder unbegründetes vorausgesetzt werden, weil hier einmal das Begründen anerkannt worden ist nach dem vierten Tropus der Voraussetzungen; oder aber dieß andere als Grund soll wieder in einem andern begründet seyn, so wird dieß begründete auf die Reflexions-Unendlichkeit an endlichen ins unendliche fortgetrieben, und ist wieder grundlos, nach dem zweiten Tropus. Endlich müßte jenes endliche Absolute des Dogmatismus auch ein allgemeines seyn, allein dieß wird sich nothwendig nicht finden, weil es ein Beschränktes ist; und hieher gehört der erste Tropus der Ver-

schiedenheit. — Diese dem Dogmatismus unüberwindliche Tropen hat Sextus mit großem Glück gegen den Dogmatismus, besonders gegen die Physik gebraucht, eine Wissenschaft, welche, so wie die angewandte Mathematik, der wahre Stapelplatz der Reflexion, der beschränkten Begriffe und des endlichen ist, — aber dem neuesten Skeptiker freylich für eine Wissenschaft gilt, welche allem vernünftigen Skeptisiren Troz biete; es kann im Gegentheil behauptet werden, daß die alte Physik wissenschaftlicher war, als die neue, und also dem Skepticismus weniger Blößen darbot.

Gegen den Dogmatismus sind diese Tropen darum vernünftig, weil sie gegen das Endliche des Dogmatismus das entgegengesetzte, wovon er abstrahirte, auftreten lassen, also die Antinomie herstellen; gegen die Vernunft hingegen gekehrt, behalten sie als ihr eigenthümliches die reine Differenz, von der sie afficirt sind; das vernünftige derselben ist schon in der Vernunft. Was den ersten Tropus, der Verschiedenheit betrifft, so ist das Vernünftige ewig und allenthalben sich selbst gleich; rein ungleiches gibt es allein für den Verstand; und alles Ungleiche wird von der Vernunft als Eins gesetzt; freylich muß diese Einheit, so wie jene Ungleichheit nicht auf die, wie Plato sagt, gemeine und knabenhafte Art genommen werden, daß ein Ochse u. s. w. als das Eins gesetzt wird, von dem behauptet würde, er sey zugleich viele Ochsen. Es kann vom Vernünftigen nach dem dritten Tropus nicht gezeigt werden, daß es nur im Verhältniß, in einer nothwendigen Beziehung auf ein anderes ist; denn es selbst ist nichts als das Verhältniß. Weil das Vernünftige die Beziehung selbst ist, so werden wohl die in Beziehung stehenden, die, wenn

sie vom Verstande gesetzt werden, einander begründen sollten, nicht das Vernünftige selbst in den Cirkel oder in den fünften, den diallelischen, fallen; denn in der Beziehung ist nichts durcheinander zu begründen. Eben so ist das Vernünftige nicht eine unbewiesene Voraussetzung nach dem vierten Tropus, welcher gegenüber das Gegentheil mit eben dem Rechte unbewiesen vorausgesetzt werden könnte, denn das Vernünftige hat kein Gegentheil; es schließt die Endlichen, deren eines das Gegentheil vom andern ist, beide in sich. Die beiden vorhergehenden Tropen enthalten den Begriff eines Grundes und einer Folge, nachdem ein anderes durch ein anderes begründet würde; da es für die Vernunft kein Anderes gegen ein Anderes giebt, so fallen sowohl sie als die auf dem Boden der Entgegensetzungen gemachte und unendlich fortgesetzte Foderung eines Grundes, der zweyte Tropus, der aufs unendliche treibt, hinweg; weder jene Foderung noch diese Unendlichkeit geht die Vernunft etwas an.

Da also diese Tropen alle den Begriff eines Endlichen in sich schließen, und sich darauf gründen, so geschieht durch ihre Anwendung auf das Vernünftige unmittelbar, daß sie dasselbe in ein endliches verkehren; daß sie ihm, um es kratzen zu können, die Krätze der Beschränktheit geben. Sie gehen nicht an und für sich gegen das vernünftige Denken, aber wenn sie gegen dasselbe gehen, wie Sextus sie auch gebraucht, so alteriren sie das Vernünftige unmittelbar. Aus diesem Gesichtspunkte kann alles begriffen werden, was der Skepticismus gegen das Vernünftige vorbringt; ein Beyspiel sahen wir oben, wenn er das Erkennen der Vernunft aus sich selbst dadurch be-

streitet, daß er sie entweder zu einem absolut-subjectiven oder zu einem absolut-objectiven, und entweder zu einem Ganzen oder zu einem Theile macht; beides hat erst der Skepticismus hinzugethan. Wenn also der Skepticismus gegen die Vernunft zu Felde zieht, so hat man sogleich die Begriffe, die *er* mitbringt, abzuweisen, und seine schlechten zu einem Angriff untauglichen Waffen zu verwerfen. — Was der neueste Skepticismus immer mitbringt, ist, wie wir oben gesehen haben, immer der Begriff *einer Sache*, die *hinter* und *unter* den Erscheinungssachen liege. Wenn der alte Skepticismus sich der Ausdrücke ὑποκειμενον, ὑπαρχον, ἀδηλον u. s. w. bedient, so bezeichnet er die Objectivität, die nicht auszusprechen sein Wesen ausmacht; er für sich bleibt bei der Subjectivität des Erscheinens stehen. Diese Erscheinung ist ihm aber nicht ein sinnliches *Ding*, hinter welchem von dem Dogmatismus und der Philosophie noch andere Dinge, nemlich die übersinnlichen behauptet werden sollten. Da er sich überhaupt zurückhält, eine Gewißheit und ein Seyn auszusprechen, so hat er schon für sich kein Ding, kein bedingtes, von dem er wüßte; und er hat nicht nöthig, der Philosophie weder dieses gewisse Ding, noch ein anderes, das hinter diesem wäre, in die Schuhe zu schieben, um sie fallen zu machen.

Durch die Wendung des Skepticismus gegen das Wissen überhaupt wird er, weil er hier ein Denken einem Denken entgegensetzt, und das: *ist*, des philosophischen Denkens bekämpft, darauf getrieben, eben so das: *ist* seines eignen Denkens aufzuheben, also in der reinen Negativität, die durch sich selbst eine reine Subjectivität ist, sich zu halten. Wie eckel hierüber die Skeptiker waren,

haben wir oben an dem Beispiel der neuern Akademie gesehen, welche behauptete, daß alles ungewiß sey, und daß dieser Satz sich selbst mit einschließe; doch ist selbst dieß dem Sextus nicht skeptisch genug, er unterscheidet sie vom Skepticismus, weil sie eben damit einen Satz aufstelle und dogmatisire; jener Satz aber drückt so sehr den höchsten Skepticismus aus, daß diese Unterscheidung etwas völlig leeres wird. Eben so mußte es auch dem Pyrrho wiederfahren, für einen Dogmatiker von einem ausgegeben zu werden. Dieser formelle Schein einer Behauptung ist es, womit hinwieder die Skeptiker chikanirt zu werden pflegen, indem man ihnen es zurück gibt, daß wenn sie an allem zweifeln, doch dieß: ich zweifle, es scheint mir u. s. w. gewiß sey, also die Realität, und Objectivität der Denkthätigkeit entgegenhält, wenn sie bei jedem Setzen durch Denken sich an die Form des Setzens halten, und auf diese Art jede ausgesprochene Thätigkeit für etwas dogmatisirendes erklären.

In diesem Extrem der höchsten Consequenz, nemlich der Negativität, oder Subjectivität, die sich nicht mehr auf die Subjectivität des Charakters, die zugleich Objectivität ist, beschränkte, sondern zu einer Subjectivität des Wissens wurde, die sich gegen das Wissen richtete, mußte der Skepticismus inconsequent werden; denn das Extrem kann sich nicht ohne sein entgegengesetztes erhalten; die reine Negativität oder Subjectivität ist also entweder gar Nichts, indem sie sich in ihrem Extrem vernichtet, oder sie müßte zugleich höchst objektiv werden; das Bewußtseyn hierüber ist es, was nahe bei der Hand liegt, und was die Gegner urgirten; die Skeptiker erklärten eben deswegen, wie oben erwähnt, daß ihre φωναι, alles ist falsch, nichts wahr, keins mehr als das an-

dere, sich selbst einschließen; und daß der Skeptiker in dem Aussprechen dieser Schlagwörter nur das sage, was ihm scheine, und seine Affection, nicht eine Meynung noch Behauptung über ein objectives Seyn damit ausspreche. Sext. Pyrrh. Hypt. 7. u. sonst, besonders c. 24. wo sich Sextus so ausdrückt, daß man sich bei dem, was der Skeptiker sage, wie derjenige, der ausspricht περιπατω, in Wahrheit sage: ich gehe, immer hinzudenken müsse: nach uns, oder was mich betrifft, oder wie es mir scheint. Diese rein negative Haltung, die bloße Subjectivität und Scheinen bleiben will, hört eben damit auf, für das Wissen etwas zu seyn; wer fest an der Eitelkeit, daß es ihm so scheine, er es so meyne, hängen bleibt, seine Aussprüche durchaus für kein objectives des Denkens und des Urtheilens ausgegeben wissen will, den muß man dabei lassen; seine Subjectivität geht keinen andern Menschen, noch weniger die Philosophie, oder die Philosophie sie etwas an.

Aus dieser Betrachtung der verschiedenen Seiten des alten Skepticismus ergibt sich also, um es kurz zusammen zu stellen, der Unterschied und das Wesen des neuesten Skepticismus.

Diesem fehlt fürs erste die edelste Seite des Skepticismus der Richtung gegen den Dogmatismus des gemeinen Bewußtseyns, die in allen seinen drei aufgezeigten Modificationen sich findet, er sey nemlich identisch mit der Philosophie und nur ihre negative Seite, oder getrennt von ihr aber nicht gegen sie gekehrt, oder gegen sie gekehrt. Für den neuesten Skepticismus hat vielmehr das gemeine Bewußtseyn, mit seinem ganzen Umfang unend-

licher Thatsachen eine unläugbare Gewißheit; ein Räsonnement über diese Thatsachen des Bewußtseyns, ein Reflectiren und Classificiren derselben, was für ihn das Geschäft der Vernunft ausmacht, gibt als Wissenschaft dieses Skepticismus theils eine empirische Psychologie, theils durch analytisches auf die Thatsachen angewandtes Denken viele andere über alles vernünftige Zweifeln erhabene Wissenschaften.

Diese Barbarey, die unläugbare Gewißheit und Wahrheit in die Thatsachen des Bewußtseyns zu legen, hat sich weder der frühere Skepticismus, noch ein Materialismus noch selbst der gemeinste Menschenverstand, wenn er nicht ganz thierisch ist, schuldig gemacht, sie ist bis auf die neuesten Zeiten in der Philosophie unerhört.

Ferner bieten nach diesem neuesten Skepticismus unsere Physik und Astronomie und das analytische Denken aller vernünftigen Zweifelsucht Trotz; und es fehlt ihm also auch die edle Seite des spätern alten Skepticismus, nemlich, welche sich gegen das beschränkte Erkennen, gegen das endliche Wissen wendet.

Was bleibt denn nun für diesen neuesten Skepticismus, der in der grellsten Beschränktheit sowohl der empirischen Anschauung, als des empirischen Wissens, das die empirische Anschauung in Reflexion verwandelt, und sie nur zu analysiren, nichts aber zu ihr hinzuzusetzen vermeynt, — seine Wahrheit und Gewißheit setzt, vom Skepticismus übrig? Nothwendig nichts, als das Läugnen der Vernunftwahrheit, und zu diesem Behuf die Verwandlung des Vernünftigen in Reflexion, der Erkenntniß des Absoluten in endliches Erkennen. Die durch alles durchgehende

Grundform dieser Verwandlung aber besteht darin, daß das Gegentheil von der oben aufgestellten ersten Definition des Spinoza, welche eine causa sui, als das erklärt, dessen Wesen zugleich Existenz einschließe, zum Princip gemacht, und als absoluter Grundsatz behauptet wird, das gedachte, weil es ein gedachtes ist, schließe nicht zugleich ein Seyn in sich. Diese Trennung des Vernünftigen, in welchem Denken und Seyn Eins ist, in die entgegengesetzten Denken und Seyn, und das absolute festhalten dieser Entgegensetzung, also der absolut gemachte Verstand macht den unendlich wiederholten und überall angewandten Grund dieses dogmatischen Skepticismus aus. Dieser Gegensatz für sich betrachtet, hat das Verdienst, daß in ihm die Differenz in ihrer höchsten Abstraction und in ihrer wahrsten Form ausgedrückt ist; das Wesen des Wissens besteht in der Identität des Allgemeinen und Besondern, oder des unter der Form des Denkens und des Seyns gesetzten, und Wissenschaft ist ihrem Inhalte nach eine Verkörperung jener vernünftigen Identität und von ihrer formalen Seite eine beständige Wiederholung derselben; die Nichtidentität, das Princip des gemeinen Bewußtseyns und des Gegentheils des Wissens, drückt sich aufs bestimmteste in jener Form des Gegensatzes aus; ein Theil des Verdienstes wird dieser Form freylich dadurch wieder benommen, daß sie nur als Gegensatz eines denkenden Subjects gegen ein existirendes Object begriffen wird. Das Verdienst dieses Gegensatzes aber im Verhältniß zum neuesten Skept. betrachtet, fällt dasselbe ganz hinweg; denn die Erfindung dieses Gegensatzes ist an sich ohnedem älter als derselbe; dieser neueste Skepticismus entbehrt aber auch alles Verdienstes,

denselben der Bildung der neuern Zeit näher gebracht zu haben; denn bekanntlich ist es die kantische Philosophie, welche auf dem eingeschränkten Standpunkt, in welchem sie Idealismus ist, — in ihrer Deduction der Kategorien zwar diesen Gegensatz aufhebt, aber sonst inconsequent genug ist, ihn zum höchsten Princip der Speculation zu machen; die Festhaltung dieses Gegensatzes tritt am ausgesprochensten und mit unendlicher Selbstgefälligkeit gegen den sogenannten ontologischen Beweis vom Daseyn Gottes, und als reflectirende Urtheilskraft gegen die Natur auf; und besonders in der Form einer Widerlegung des ontologischen Beweises hat er ein allgemeines und ausgebreitetes Glück gemacht; Hr. Sch. hat diese Form utiliter acceptirt, und sie nicht nur überhaupt gebraucht, sondern auch die kantischen Worte, man sehe S. 71. u. sonst, buchstäblich nachgesprochen; er ruft gleichfalls 1. Th. S. 618. in dem kantischen Tone aus: „ist jemahls ein blendender Versuch gemacht worden, das Reich der objectiven Wirklichkeit unmittelbar an die Sphäre der Begriffe zu knüpfen, und aus dieser in jenes lediglich durch die Hülfe einer wiederum aus lauter Begriffen verfertigten Brücke überzuschreiten, so ist es in der Ontotheologie geschehen; gleichwohl ist neuerlich (wie verblendet war die Philosophie doch vor diesen neuen Zeiten!) die leere Spitzfindigkeit und das Blendwerk, welches man damit treibt, völlig aufgedeckt worden."

Hr. Sch. hat nun nichts gethan, als diese neuerliche vortreffliche Entdeckung Kants, wie die unzähligen Kantianer auch thaten, aufzunehmen, und diesen höchst ein-

fachen Witz links und rechts, und gegen den Vater der Erfindung selbst allenthalben anzubringen, und mit einem und eben demselben Aetzmittel alle seine Theile anzugreifen und aufzulösen.

Auch die Wissenschaft der Philosophie wiederholt nur immer eine und eben dieselbe vernünftige Identität, aber dieser Wiederholung quellen aus Bildungen neue Bildungen hervor, aus denen sie sich zu einer vollständigen organischen Welt ausbildet, die in ihrem Ganzen, so wie ihren Theilen als dieselbe Identität erkannt wird; die ewige Wiederhohlung jenes Gegensatzes aber, der auf Desorganisation und das nihil negativum ausgeht, ist von seiner negativen Seite ein ewiges Gießen des Wassers in ein Sieb, von seiner positiven Seite aber, die beständige und mechanische Anwendung einer und eben derselben verständigen Regel, daraus nie neue Form aus Form hervorkommt, sondern immer dasselbe mechanische Werk gethan wird; diese Anwendung gleicht der Arbeit eines Holzhackers, der immer denselben Streich führt, oder eines Schneiders, der für eine Armee Uniformen zuschneidet. Es wird hier, was Jacobi vom Wissen überhaupt meynt, eigentlich das Nürrenberger Grillenspiel immerfort gespielt, das uns aneckelt, sobald uns alle seine Gänge und möglichen Wendungen bekannt und geläufig sind. Dieser Skepticismus hat zu seinem Spiel vollends nur Einen einzigen Gang und nur Eine Wendung, und auch diese ist ihm nicht eigen, sondern er hat sie vom Kantianismus hergehohlt. Dieser Charakter des neuesten Skepticismus wird sich an demjenigen, was er seine Gründe nennt, und an einem Beispiel ihrer Anwendung aufs klarste darthun.

Er gibt sich schon sattsam aus der Art zu erkennen, wie er seinen Gegenstand, nemlich das Interesse der speculativen Vernunft aufgefaßt hat, nemlich als die Aufgabe, den Ursprung menschlicher Erkenntnisse der Dinge zu erklären; zu dem bedingt existirenden das unbedingt existirende auszuspioniren; es werden hier in der Vernunft erstens die Dinge dem Erkennen entgegengesetzt, zweitens eine Erklärung ihres Ursprungs, und damit das Causalverhältniß hineingetragen; nun ist der Grund des Erkennens ein anderes, als das begründete des Erkennens, jener der Begriff, dieses das Ding, und nachdem einmal diese grundfalsche Vorstellung vom vernünftigen Denken vorausgesetzt ist, so ist nun weiter nichts zu thun, als immer zu wiederholen, daß Grund und Begründetes, Begriff und Ding zweierlei sind; daß alles vernünftige Erkennen darauf gehe, ein Seyn aus dem Denken, Existenz aus Begriffen, wie mit gleichfalls kantischen Worten gesagt wird, herauszuklauben.

Nach diesem neuesten Skepticismus ist das menschliche Erkenntnißvermögen ein Ding, das Begriffe hat, und weil es nichts hat, als Begriffe, kann es nicht zu den Dingen, die draussen sind, hinaus gehen; es kann sie nicht ausforschen noch auskundschaften — denn beide sind (1. Th. S. 69.) specifisch verschieden; kein Vernünftiger wird in dem Besitze der Vorstellung von Etwas dieses Etwas zugleich selbst zu besitzen wähnen.

Es äußert sich nirgends, daß dieser Skepticismus so consequent wäre, zu zeigen, daß auch kein Vernünftiger sich im Besitz einer Vorstellung von Etwas wäh-

nen werde, indem ja die Vorstellung auch ein Etwas ist, kann der Vernünftige nur die Vorstellung der Vorstellung, nicht die Vorstellung selbst, und wieder auch nicht die Vorstellung der Vorstellung, da diese Vorstellung der zweyten Potenz auch ein Etwas ist, sondern nur die Vorstellung der Vorstellung der Vorstellung u. s. fort ins Unendliche zu besitzen wähnen; oder da die Sache einmal so vorgestellt wird, daß es zwei verschiedene Taschen gäbe, davon eine die Etwas, welche Vorstellungen, die andere die Etwas, welche Dinge, enthalte, so sieht man nicht, warum jene die volle, diese die ewig leere bleiben solle.

Der Grund, daß jene voll **ist**, daß wir diese aber nur voll wähnen, könnte kein anderer seyn, als daß jene das Hemd, diese der Rock des Subjects wäre, die Vorstellungentasche ihm näher, die Sachentasche aber entfernter liege; allein so würde der Beweis durch ein Voraussetzen dessen geführt, was bewiesen werden sollte; denn die Frage geht ja eben um den Vorzug der Realität des subjectiven und des objectiven.

Mit diesem skeptischen Grundwesen, daß allein darauf reflectirt werden soll, daß die Vorstellung nicht das Ding sey, das vorgestellt wird, und nicht darauf, daß beide identisch sind, stimmt es freylich schlecht zusammen, was von der unläugbaren Gewißheit der Thatsachen des Bewußtseyns gesagt wird; denn nach Hr. Sch. (1. Th, S. 68.) sind die Vorstellungen in so fern wahr, real, und machen eine Erkenntniß aus, als sie mit dem, worauf sie sich beziehen, und was durch sie vorgestellt wird, **vollkommen übeinstimmen**, oder **nichts anders dem Bewußtseyn vorhalten, als was im Vorge=**

stellten befindlich ist, und S. 70. setzen wir im täglichen Leben eine solche Uebereinstimmung beständig als gewiß voraus, ohne uns um deren Möglichkeit im geringsten zu bekümmern, wie die neuere Metaphysik thue. — Worauf anders gründet denn nun Hr. Schulze die unläugbare Gewißheit der Thatsachen des Bewußtseyns, als auf die absolute Identität des Denkens und Seyns, des Begriffs und des Dings, er — der dann wieder in Einem Athemzug das Subjective, die Vorstellung, und das Objective, das Ding für specifisch verschieden erklärt. Im täglichen Leben, sagt Hr. Sch., setzen wir jene Identität voraus; daß sie eine Vorausgesetzte ist im täglichen Leben, heißt, sie ist im gemeinen Bewußtseyn nicht vorhanden; die neuere Metaphysik suche die Möglichkeit dieser Identität zu ergründen; aber daran, daß die neuere Philosophie die Möglichkeit der im gemeinen Leben vorausgesetzten Identität zu ergründen suche, ist ja kein wahres Wort; denn sie thut nichts, als jene vorausgesetzte Identität aussprechen und erkennen; eben weil im täglichen Leben jene Identität eine vorausgesetzte ist, setzt das gemeine Bewußtseyn das Object immer als ein anderes, als das Subject; und das objective untereinander so wie das subjective wieder als eine unendliche Mannichfaltigkeit von absolut Verschiedenem; diese fürs gemeine Bewußtseyn nur vorausgesetzte, bewußtlose Identität bringt die Metaphysik zum Bewußtseyn, sie ist ihr absolutes und einziges Prinzip. Einer Erklärung wäre die Identität nur fähig, in so fern sie nicht eine, wie Hr. Sch. das nennt, im täglichen Leben vorausgesetzte, sondern eine wirkliche, d. h. eine, durchaus

bestimmte und endliche, und also auch das Subject und das Object ein endliches ist; aber eine Erklärung dieser Endlichkeit insofern sie wieder das Causalverhältniß setzt, fällt außerhalb der Philosophie. — Hr. Schulz sagt von dieser Uebereinstimmung S. 70., ihre Möglichkeit sey eines der größten Räthsel der menschlichen Natur, und in diesem Räthsel sey zugleich das Geheimniß der Möglichkeit einer Erkenntniß von Dingen *a priori*, d. h. noch ehe wir diese Dinge angeschaut haben. — Da lernen wir denn recht, was eine Erkenntniß a priori ist; draußen sind die Dinge; inwendig ist das Erkenntnißvermögen; wenn dieses erkennt, ohne die Dinge anzusehen, erkennt es a priori. — Um von diesen drey Seiten 68 — 70., welche die wahre Quintessenz der Begriffe dieses neuesten Skepticismus über Philosophie enthalten, nichts auszulassen, müssen wir noch bemerken, daß Hr. Sch. darüber, worin das eigentlich Positive der Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren realen Objecten bestehe, sagt, daß sich das weiter nicht mit Worten beschreiben noch angeben lasse; jeder meiner Leser muß es vielmehr dadurch kennen zu lernen suchen, daß er es dann, wenn er sich desselben (des positiven) bewußt ist, beobachte, und etwa zusieht, was er wahrgenommen und aufgefaßt habe, wenn er durch Vergleichung einer Vorstellung, die er sich in der Abwesenheit einer Sache von ihr machte, mit der Sache selbst, sobald sie von ihm angeschaut wird, findet, daß jene mit dieser vollkommen übereinstimmt, und solche genau darstellt. Was soll denn nun die Erläuterung? Läuft denn das Ganze der Uebereinstimmung (oder Nichtübereinstimmung) der Vorstellung mit dem Object wie-

der auf einen psychologischen Unterschied der Gegenwart und Abwesenheit, des wirklichen Anschauens und der Erinnerung hinaus? Sollte denn den Lesern in der Abwesenheit von einer Sache, die Uebereinstimmung einer Vorstellung mit dem Object, die vorhanden ist in dem Wahrnehmen, entwischen, und ihrem Bewußtseyn jetzt etwas anderes vorgehalten werden, als was im vorgestellten Dinge befindlich ist, um in Hn. Sch. Ausdrücken zu sprechen. Kaum hatte sich die Identität des Subjects und Objects, worein die unläugbare Gewißheit gesetzt wird, blicken lassen, so findet sie sich, man weiß nicht wie, auch gleich nur wieder in die empirische Psychologie versetzt; sie sinkt bei Zeiten in eine psychologische Bedeutung zurück, um bei der Kritik der Philosophie selbst und im Skepticismus vollends ganz vergessen zu werden und der Nichtidentität des Subjects und Objects, des Begriffs und des Dings das Feld zu lassen.

Diese Nichtidentität zeigt sich als Princip in demjenigen, was die drey Gründe des Skepticismus genannt wird. Wie die alten Skeptiker keine Dogmen, Grundsätze hatten, sondern ihre Formen Tropen, Wendungen nannten, was sie auch, wie wir gesehen haben, waren; so vermeidet Hr. Sch. gleichfalls den Ausdruck: Grundsätze, Principien, und nennt sie, ungeachtet sie völlig dogmatische Thesen sind, nur Gründe. Die Mehrheit dieser Gründe hätte durch eine vollständigere Abstraction erspart werden können; denn sie drücken nichts als das Eine Dogma aus: daß Begriff und Seyn nicht Eins ist.

Sie lauten folgendermaßen: 1. Th. S. 613 ff. Erster Grund: in wie fern die Philosophie

eine Wissenschaft seyn soll, bedarf sie unbedingt wahrer Grundsätze. Dergleichen Grundsätze sind aber unmöglich.

Ist dieß nicht dogmatisch? sieht dieß dem Ausdruck einer skeptischen Wendung ähnlich? Auch bedarf ein solches Dogma: daß unbedingt wahre Grundsätze unmöglich seyen, eines Beweises; aber weil es diesem Dogmatismus einfällt, daß er sich einen Skepticismus nennt, so wird wieder der Ausdruck: Beweis, vermieden, und das Wort Erläuterung statt dessen gebraucht; wie kann aber ein solches äußeres Aussehen die Sache ändern?

Die Erläuterung also gibt wie immer den speculativen Philosophen schuld, daß sie aus bloßen Begriffen die Einsicht von der Existenz übersinnlicher Dinge schöpfen zu können glaubt; der Beweis selbst geht darauf, daß in einem Satze, d. heiße einer Verbindung von Vorstellungen und Begriffen, weder in der Verbindung (copula), noch in den Begriffen des Satzes eine Uebereinstimmung des Satzes mit dem dadurch Gedachten als nothwendig gegeben sey; — die copula sey nur das Verhältniß des Prädicats zum Subject im Verstande, (also etwas rein subjectives,) und habe ihrer Natur nach gar keine Beziehung auf etwas außer dem Denken des Verstandes; — in den Begriffen des Prädicats und Subjects nichts, — denn mit der Wirklichkeit des Begriffes im Verstande ist nur dessen Möglichkeit, d. h. daß er sich nicht widerspricht, nicht aber auch dieß, daß er auf etwas von ihm verschiedenes Beziehung habe, gegeben. Hier ist denn auch der rechte Ort, wo Hrn. Sch. das Blendwerk und die leere Spitzfindigkeit des

ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes einfällt. — Nichts als eine Wiederhohlung dieser Erläuterung ist:

Zweyter Grund: S. 620. Was der speculative Philosoph von den obersten Gründen des bedingterweise vorhandenen erkannt zu haben vorgibt, hat er bloß in Begriffen aufgefaßt und gedacht. Der mit bloßen Begriffen beschäftigte Verstand ist aber kein Vermögen, etwas der Wirklichkeit gemäß auch nur vorstellig machen zu können.

In der Erläuterung sagt der Vf., daß der Verstand bei den speculativen Philosophen oder Erforschern der Existenz der Dinge aus bloßen Begriffen, in einem solchen Ansehen stehe, daß derjenige, welcher dieses Ansehen im geringsten in Zweifel zieht, sich dem Verdacht und der Beschuldigung aussetzt, wenig oder wohl gar keinen Verstand zu haben. Hieran ist abermahl vielmehr das Gegentheil wahr, indem die Speculation den Verstand durchaus für unfähig zur Philosophie hält. — Hr. Sch. fährt fort, daß wir uns doch besinnen müssen, ob die Vernunft dem Verstande jene Vollkommenheit zugestehen könne. — Was soll denn nun die Vernunft hier? warum hat der Hr. Vf. in dem zweyten Grunde selbst, nur von dem Verstande, wovon in der Speculation gar keine Frage ist, und nicht von der Vernunft gesprochen; als ob er der Philosophie den Verstand, diesem Skepticismus aber die Vernunft zueignete; wir finden aber die paarmal, daß das Wort Vernunft vorkommt, es nur wie ein vornehmes Wort gebraucht, das Aufsehen erregen soll; was diese Vernunft producirt, ist nie etwas anders, als daß der

Begriff nicht das Ding sey; und eine solche Vernunft ist es gerade, welche von der Speculation Verstand genannt wird.

Dritter Grund: (S. 627.) der speculative Philosoph stützt seine vorgebliche Wissenschaft von den absoluten Gründen des bedingterweise Existirenden ganz vorzüglich auf den Schluß von der Beschaffenheit der Wirkung auf die Beschaffenheit einer angemessenen Ursache. Von der Beschaffenheit der Wirkung läßt sich aber nicht im geringsten mit einiger Sicherheit auf die Beschaffenheit der Ursache schließen. — In der Erläuterung wird behauptet, daß wenn man nicht etwa durch Eingebung zur Erkenntniß dessen, was allem Bedingten zum Grunde liegen mag, gekommen seyn will; so könne sie nur eine durch das Princip der Causalität vermittelte Erkenntniß seyn. — Von der speculativen Philosophie ist diese Voraussetzung, daß in ihr das Causalitätsverhältniß vorzüglich herrschend sey, wieder grundfalsch; denn es ist vielmehr völlig aus ihr verbannt; wenn es in der Form von Produciren und Product etwa vorzukommen scheint, so wird es, indem das Producirende und das Product gleich gesetzt werden, die Ursache gleich der Wirkung, Ein und eben dasselbe als Ursache seiner selbst, und als Wirkung seiner selbst, damit unmittelbar aufgehoben, und nur der Ausdruck des Verhältnisses, aber nicht das Verhältniß angewendet; — daß in der speculativen Philosophie von der Beschaffenheit des Bedingten auf das Unbedingte geschlossen werde, davon ist ohnehin keine Rede.

Dieß ist (S. 643.) nun „das Verzeichniß, und der Inhalt der allgemeinen Gründe, um deren willen der Skeptiker den Lehren aller Systeme der Philosophie, die bisher aufgestellt worden sind, oder noch künftig aufgestellt werden möchten, Gewißheit abspricht, und welche ihn bestimmen, keinem einzigen dieser Systeme gegründete Ansprüche auf Wahrheit beyzulegen." Man hat aber gesehen, daß diese Gründe mit der Philosophie nichts zu schaffen haben, indem die Philosophie nicht ein Ding aus Begriffen heraus zu klauben, noch eine jenseits der Vernunft liegende Sache auszukundschaften, überhaupt, weder mit dem, was der Hr. Vf. Begriffe nennt, noch mit Dingen beschäftigt ist, noch von Wirkungen auf Ursachen schließt.

Aus diesen Gründen sagt Hr. Sch. (S. 610.) sehe sich der Skeptiker bewogen, wenn er den eigentlichen Zweck der Philosophie, und seine Bedingungen, und zugleich die Fähigkeit des menschlichen Gemüths, zu einer realen und sichern Erkenntniß zu gelangen, in Erwägung zieht, nicht einsehen kann, wie jemahls eine Erkenntniß des Uebersinnlichen zu Stande kommen solle, wenn anders sich die Einrichtung des menschlichen Erkenntnißvermögens nicht ändert, wie wohl kein Vernünftiger erwartet, und worauf hin eine Hoffnung zu nähren thöricht seyn würde. Und um so thörichter würde die Nährung einer solchen Hoffnung seyn, da eine Philosophie auch bei der Einrichtung des menschlichen Gemüths, wie sie im laufenden Jahre sich vorfindet, möglich ist.

Diese Waffen sind es, mit welchen nun die Systeme Locke's, Leibnitzens, Kants bekämpft werden;

das System Locke's; und Leibnitzens nemlich, als Systeme des Realismus, jener eines sensualistischen, dieser eines rationalistischen; Kant's System aber, als System des transscendentalen Idealismus; der neuere transscendentale Idealismus ist für einen dritten Band aufgespart.

Der erste Band enthält die Darstellung dieser Systeme, des Lockischen von S. 113 — 140., des Leibnitzischen 141 — 172. Von S. 172 — 578. aber erhalten wir wieder einen Auszug der so oft ausgezogenen Kantischen Kritik der reinen Vernunft; der folgende bis zu Ende ist dem oben dargestellten Skepticismus gewidmet.

Der zweyte Band enthält die Kritik dieser Systeme nach den oben beleuchteten Gründen; — des Lockischen Systems von S. 7 — 90. des Leibnitzischen von S. 91 — 125. Dem Kantischen sind 600 Seiten gewidmet.

Als ein Beyspiel, wie diese skeptischen Gründe auf diese Systeme angewendet werden, geben wir die Art, wie der Hr. Vf. Leibnitzens angebohrne Begriffe bestreitet; diese Widerlegung Leibnitzens nimmt II. B. S. 100. folgenden Verlauf. — Seit überhaupt Leibnitz darinn, daß der Grund der nothwendigen Urtheile bloß im Gemüthe selbst liege, und daß also der Verstand schon a priori Erkenntnisse enthalte, den Ton angegeben hat, so hat man es freylich unzähligemahl wiederhohlt, daß nothwendige Urtheile nur aus dem erkennenden Subjecte selbst herrühren können; aber man hat bis jetzt noch keine einzige Eigenschaft dieses Subjects nachgewiesen, vermöge welcher es sich ganz besonders dazu qualificirte, die Quelle nothwendiger Urtheile zu seyn, und weder in der Einfachheit, noch in der Substantialität, noch auch in der Erkenntnißfähigkeit dessel-

ben wird der Grund zu einer solchen Qualification angetroffen. — Sind denn die Einfachheit, und die Substantialität der Seele Qualitäten, welche dieser Skepticismus zugibt? — Wenn es bey der Behauptung nothwendiger Urtheile nur darauf ankäme, sie in einer Qualität der Seele aufzuzeigen, so ist ja nichts zu thun, als zu sagen, die Seele habe die Qualität nothwendiger Urtheile. Wenn der Hr. Vf. alsdenn behauptet, daß so weit unsere Einsicht von unserem erkennenden Ich reiche, so weit treffen wir auch in demselben nichts an, was dasselbe bestimmte, eine Quelle nothwendiger Urtheile seyn zu müssen; so sagt er doch unmittelbar darauf, daß die Objecte unseres Denkens bald zufällige, bald nothwendige Urtheile sind; man könne aber nicht sagen, die letztern Urtheile hätten mehr Beziehung auf den Verstand und dessen Natur, als wie jene, und es gehöre zum Wesen unsers Verstandes, nothwendige Urtheile hervorzubringen; man hat aber ja nur anzunehmen, es gebe zweyerley Qualitäten des Verstands, eine Qualität der zufälligen, eine andere der nothwendigen Urtheile, auf diese Weise ist die Qualification unseres Gemüths zu nothwendigen Urtheilen eben so gut aufgewiesen, als die andern Qualitäten in einer empir. Psychologie. Hr. Sch. gibt ja die nothwendigen Urtheile als eine Thatsache des Bewußtseyns zu.

Dasjenige aber, was Leibnitz von der Wahrheit der angebohrnen Begriffe und Einsichten der reinen Vernunft sagt, sey vollends noch grundloser, und man müsse sich wirklich wundern, wie hierbey der Mann, dem die Erfordernisse zu einem gültigen Beweise gar nicht unbekannt waren, so wenig Aufmerksamkeit

auf die Vorschriften der Logik beweisen konnte. — Hier lernen wir vorerst, woran es Leibnitz hat fehlen lassen, nemlich an Aufmerksamkeit auf die Logik; und Hr. Sch. wundert sich wirklich darüber; woran es aber Leibnitz nicht fehlte, sondern was er zu viel hatte, war Genie, wie wir unten noch finden werden; und darüber, daß ein Mensch Genie hat, wird man sich doch auch wirklich wundern müssen.

Nemlich: es versteht sich nicht von selbst, daß wenn es angebohrne Begriffe und Grundsätze in unserem Gemüthe gibt, auch etwas ihnen Entsprechendes außer denselben da sey, worauf sie sich beziehen, und das sie, so wie es seiner objectiven Wirklichkeit nach ist, zu erkennen geben; denn Begriffe und Urtheile in uns sind ja nicht die dadurch gedachten Objecte selbst, und mit der Nothwendigkeit der Beziehung des Prädicats auf das Subject in unserem Denken derselben ist keineswegs die davon der Art nach ganz verschiedene Beziehung des Gedankens auf ein außer ihm existirendes reales Ding gegeben. Man sieht, der Hr. Vf. nimmt die angebohrnen Begriffe in dem grellsten Sinne, der möglich ist; nach seiner Vorstellung wird ein Subject gebohren, mit einem Packet Wechsel im Kopfe, welche auf eine außerhalb jenes Kopfes existirende Welt gezogen sind; die Frage aber wäre, ob die Wechsel von dieser Bank acceptirt werden, ob sie nicht falsch sind; — oder mit einem Haufen Lotterieloose in der Seele, von denen man niemals erfahren wird, ob sie nicht lauter Nieten sind; weil kein Ziehen der Lotterie erfolgt, durch das sie realisirt würden. Dieß ist, fährt der Hr. Vf. fort, auch jederzeit von den Vertheidigern der angebohrnen

Begriffe und Grundsätze in der menschlichen Seele eingesehen und zugestanden worden, und daher haben sie einen Beweis für die Wahrheit dieser Begriffe und Grundsätze zu geben, oder auch die Art genauer zu bestimmen gesucht, wie sich solche Begriffe auf reale Dinge beziehen sollen. In der Anmerkung wird angeführt, nach dem Plato seyen die Begriffe und Grundsätze, welche die Seele angebohren in das gegenwärtige Leben mitbringt, und wodurch wir allein vermögend sind, das Wirkliche wie es ist, nicht wie es uns durch die Sinne erscheint, zu erkennen, bloße Erinnerungen derjenigen Anschauungen der Dinge, deren die Seele während ihres Umgangs mit Gott theilhaftig war; Cartesius lasse es dabey bewenden, daß er sich auf die Wahrhaftigkeit Gottes berufe; Spinoza sey das Denken unseres Verstandes deßhalb wahr, weil es aus den Vorstellungen und Erkenntnissen der Gottheit besteht, in so fern sie das Wesen unseres Geistes ausmachen, welche Erkenntnisse der Gottheit mit dem dadurch Erkannten aber vollkommen übereinstimmen müssen, und sogar mit diesem Erkannten ein und dasselbe Ding seyen. Nach Leibnitzen soll den in unserm Gemüthe a priori liegenden Grundsätzen und darin enthaltenen Vorstellungen aus dem Grunde Wahrheit und Realität zukommen, weil sie Abbildungen der in dem Verstande der Gottheit befindlichen Begriffe und Wahrheiten, welche das Princip der Möglichkeit, Existenz und Beschaffenheit aller realen Dinge in der Welt sind, sind. Durch die Stellung, welche Hr. Sch. der Sache gegeben hat, hat er aber, noch ehe er an die Kritik kommt, die Sache unmittelbar verrückt; ist es denn dem Plato, Spinoza, Cartesius, Leib-

nitz eigentlich um eine Beweisführung zu thun gewesen, daß den angebohrnen Begriffen, oder der Vernunft, eine Realität entspreche; oder um eine Bestimmung der Art, wenn diese Philosophen, als Grund der Wahrheit derselben, Gott setzen? Die Folge ist nach Hr. Sch. diese: a) subjective Begriffe, die für sich ohne Realität sind, alsdenn b) eine außerhalb ihrer liegende Realität, jetzt c) die Frage, wie das zusammenkomme; d) den Beweis ihrer Wahrheit in einem, den Begriffen und der Realität fremdem; jene Philosophen haben vielmehr jene, wie Hr. Sch. sagt, im täglichen Leben vorausgesetzte Identität des Begriffs und der Realität erkannt, und sie Verstand Gottes genannt, in welchem Wirklichkeit und Möglichkeit Eins sey.

Wir wollen hierbey, lautet des Vfs. Urtheil hierüber, nicht untersuchen, ob dieses Argument für die Wahrheit und Zuverlässigkeit der angebohrnen Begriffe am Ende nicht mit theosophischen Grillen über die Verwandtschaft unserer Seele mit der Natur Gottes in Verbindung stehe und daraus abgeleitet worden sey, welches man sonst aus dem abnehmen kann, was Leibnitz von der Entstehung der endlichen Monaden aus der obersten Monas lehrte.

Da haben wir denn die Bescheerung! Die Verwandtschaft unserer Seele mit der Natur Gottes sind theosophische Grillen, und wie weit das Argument für die Wahrheit der Vorstellungen damit in Verbindung stehe, will der Hr. Vf. — wohl aus Schonung — nicht untersuchen. Nun haben aber diese Philosophen der Sache nahe statuirt, daß die Seele nichts an sich ist, sondern, was sie ist, in Gott ist; die kürzeste Art hierüber zu sprechen ist, die Philosophie dieser Philosophen für Schwärmerey und theoso-

phische Grillen auszugeben. Doch Hr. Sch. gibt sich die Mine, sich auf den Erkenntnißgrund einlassen zu wollen; so viel, fährt er fort, sieht aber gewiß jeder unserer Leser ein, daß hiebey nothwendig gefragt werden muß: woher wissen wir es denn, daß unser Verstand den erhabenen Vorzug besitzt, der Abbildungen von den ewigen und realen Erkenntnissen theilhaftig worden zu seyn, die im Verstande Gottes vorhanden sind? Da die Sinne von Gott und dessen Eigenschaften gar nichts lehren, so kann Leibnitz die Antwort auf diese Frage lediglich aus dem Verstande und aus dessen angebohrnen Einsichten ableiten und schöpfen, wie er denn auch gethan hat. Folglich drehet er sich in dem Beweise der Wahrheit der angebohrnen Begriffe im Cirkel herum. Freylich! und dreht er sich nicht im Cirkel herum, so hat er ein Causalverhältniß, und nach dem dritten Grunde wird die Brücke von der Wirkung zur Ursache aus lauter Begriffen gebaut, die keine Realität haben. — Es war aber nicht nöthig, die Wahrheit und Zuverläßigkeit der sogenannten angebohrnen Begriffe, — und den erhabenen Vorzug der Theilhaftigkeit an den Abbildungen und den ewigen und realen Erkenntnissen Gottes, zu trennen, und jedes zu einer besondern Qualität, oder wie man das nennen soll, zu machen, sondern beydes ist Eins und dasselbe; es ist von keinem Beweise des erstern aus dem letztern die Rede; es fällt also aller Cirkel weg, und es bleibt nichts übrig, als die Behauptung in einem gedoppelten Ausdruck, daß die Vernunft, nach Leibnitz, ein Bild der Gottheit sey, oder daß sie wahrhaft erkenne. Dieß läuft freylich auf theosophische Grillen hinaus, aber es kann doch nicht geläugnet werden, daß, um in den Aus-

drücken dieses Skepticismus zu sagen, jene Verwandtschaft unserer Seele mit der Natur Gottes, und das Vorstellen der Gottheit, eine Thatsache des Bewußtseyns jener Philosophen war; das Bewußtseyn aber ist für diesen Skepticismus der höchste Gerichtshof der Gewißheit und Wahrheit, was im Bewußtseyn gegenwärtig ist, haben wir oben gesehen, kann so wenig bezweifelt werden, als das Bewußtseyn selbst; denn an diesem zu zweifeln ist unmöglich. Da nun in dem Bewußtseyn einiger Philosophen die Realität ihrer Ideen, und die Verwandtschaft ihrer Natur mit der Natur Gottes vorkommt, in dem Bewußtseyn anderer aber nicht, so ist nicht anders fertig zu werden, als jene Philosophen Lügner zu heißen, was nicht angeht, — oder von ihnen zu fodern, daß sie ihr Bewußtseyn begreiflich machen sollten, was wieder nicht verlangt werden kann, denn die im täglichen Leben vorausgesetzte Identität der Vorstellung und des Dings wird von dem gemeinen Bewußtseyn, das jene Foderung machen könnte, ebenfalls nicht begriffen; es bleibt also nichts übrig, als zwey Racen vom Bewußtseyn anzunehmen, eines, das jener Verwandtschaft sich bewußt ist, und ein anderes, das ein solches Bewußtseyn für eine theosophische Grille erklärt.

Alsdenn zeigt Hr. Sch. die Grundlosigkeit der Idee, daß die Vernunft deswegen Realität habe, weil sie ein Bild der göttlichen Vernunft sey, auch aus Leibnitzen selbst, denn er sage, daß die Begriffe endlicher Wesen unendlich verschieden seyen von den Begriffen im Verstande Gottes. Hr. Sch. konnte aber den Begriff des Leibnitzischen Gegensatzes des endlichen und unendlichen aus der Darstellung

des Leibnitzischen Systems im I. B. sehr gut ersehen; oder vielmehr es ist wieder Hr. Sch., der den Gegensatz von endlichem und unendlichem als einen absoluten behandelt; in der Darstellung des Leibnitzischen Systems §. 28. heißt es, daß den Eigenschaften der Gottheit dasjenige entspricht, was in den erschaffenen Monaden den Grund der Erkenntnisse und Willensfähigkeit ausmacht; aber in Gott sind sie in unendlichem Grade und in der höchsten Vollkommenheit vorhanden; die ihnen entsprechenden Eigenschaften in den erschaffenen Monaden hingegen sind bloße Aehnlichkeiten derselben, nach dem Grade der Vollkommenheit, den sie besitzen. Vergl. §. 34. und die Anmerkung dabey. — Der Gegensatz also, den Leibnitz zwischen der unendlichen Monade und den endlichen macht, ist, da den Vollkommenheiten der unendlichen, Vollkommenheiten der endlichen entsprechen, und diese eine Aehnlichkeit mit jener haben, nicht der absolute Gegensatz des endlichen und unendlichen, wie ihn Hr. Sch. auffaßt, der sich darüber wohl auch so wird ausdrücken können, daß beyde specifisch verschieden seyen; daß Leibnitz die absolute Monade unendlich, andere aber endlich setzt und doch von einer Aehnlichkeit beyder spricht, wird Hr. Sch. wohl unter die Fälle rechnen, in denen Leibnitz auf die Vorschriften der Logik nicht aufmerksam genug gewesen ist.

Ferner ist nach Hr. Sch. Leibnitzens Beweis, daß die nothwendigen Urtheile des menschlichen Verstandes auch in dem Verstande Gottes vorhanden seyn müssen, daraus hergenommen, daß jene Urtheile, insofern sie ewige Wahrheiten ausmachen, von aller Ewigkeit her in einem diesel-

ten denkenden und mithin gleichfalls von Ewigkeit her existirenden Verstande, als Bestimmungen desselben, vorhanden seyn müssen. Hr. Sch. fodert, es müßte ja vorher erst dargethan werden, daß ein von Ewigkeit her existirender und gewisse Wahrheiten ununterbrochen denkender Verstand existire, bevor man behaupten kann, daß es ewig und zu allen Zeiten gültige Wahrheiten gebe; ewige Wahrheiten seyen solche, die nach unserer Einsicht jeder Verstand, der sich des Urtheils bewußt ist, eben so denken müsse, wie wir sie denken, und dieß habe folglich keine Beziehung darauf, daß ein die Urtheile wirklich denkender Verstand von Ewigkeit her existirt habe. — Auch hier faßt Hr. Sch. die Existenz des göttlichen Verstandes wieder als eine empirische Existenz, die Ewigkeit als eine empirische Ewigkeit auf.

Wir dürfen endlich auch nicht vorbeygehn, was Hr. Sch. über den Leibnitzischen Begriff vom deutlichen und verworrenen Vorstellen beybringt; das Anschauen äußerer Dinge sey nemlich ein Bewußtseyn der unmittelbaren Gegenwart eines, von unserem erkennenden Subject (es scheint Hr. Sch. unterscheidet noch unter sich und unter seinem Subject; man könnte nicht anders, als begierig auf eine Auseinandersetzung dieses Unterschiedes seyn; je nachdem sie ausgeführt würde, könnte sie gar auf theosophische Grillen führen) und von dessen bloß subjectiven Bestimmungen verschiedenen Dings; daß daher das Anschauen aus der Verwirrung der mannichfaltigen Merkmale in einer Vorstellung herrühre, habe gar keinen Sinn und Bedeutung; beydes steht in keiner Ver-

wandtschaft miteinander. (Die Frage wäre, in welcher Verwandtschaft denn aber das Ich und unser vom Ich zu unterscheidendes Subject, alsdenn dessen subjective und endlich dessen objective Bestimmungen miteinander stehen.) Es stände in jeder Gewalt jedes Menschen, Anschauungen von Dingen nach Belieben in sich hervor zu bringen, und wenn er etwas deutlich gedacht hätte, diesen Zustand des Bewußtseyns auch sogleich in das Anschauen eines Objectes zu verwandeln. Um ein Tausendeck, oder ein Stück Gold, ein Haus, einen Menschen, das Universum, die Gottheit u. s. w. als gegenwärtig anzuschauen, dazu würde nichts erfodert, als daß man die in der Vorstellung vom Tausendecke, vom Golde u. s. w. liegenden Merkmahle, nachdem man die Aufmerksamkeit von ihrem Unterschiede abgelenkt hätte, tüchtig miteinander verwirrte; um hingegen die Anschauung eines Hauses, eines Menschen, Baumes in einen bloßen Begriff zu verwandeln, dazu würde weiter nichts nöthig seyn, als daß man die Theile, die in der sogenannten sinnlichen Vorstellung vorkommen, von einander im Bewußtseyn unterscheide und sich verdeutliche. Hoffentlich wird aber wohl niemand im Ernste vorgeben, daß sein erkennendes Subject (hier: der Niemand, und sein Subject) im Stande sey, durch solche beliebige Verwandlung der Begriffe von Dingen in Anschauungen, und der Anschauungen in Begriffe sich so unerhörte Taschenspielerkünste vorzumachen. —

Da Hr. Sch. sich hier nicht entblödet, recht gemüthlich das speculative, was Leibnitz über die Natur des Vor-

stellenden sagt, auf den Boden des empirischen Vorstellens herabzuziehen, und Trivialitäten genau derselben Art, wie sie Nicolai und andere dieses Gelichters gegen den Idealismus vorbringen, gegen Leibnitz aufzutischen, so hat wohl auch der neuere Idealismus, dem Hr. Sch. einen dritten Band widmen will, nichts anders zu erwarten, als daß eben diese Erbärmlichkeiten bey ihm wiederholt, und daß er für die Behauptung einer Beliebigkeit des Producirens der Dinge, und eines Verwandelns der Begriffe in Dinge, für die unerhörteste Taschenspielerkunst ausgegeben wird.

Diese Behandlung der Leibnitzischen Philosophie durch diesen Skepticismus wird als Probe seines Verfahrens hinreichend seyn; so sehr die Leibnitzische Philosophie schon an und für sich fähig war, als vernünftiges System behandelt zu werden, so konnte die Untersuchung über die Kantische Philosophie dadurch vorzüglich interessant werden, daß diese Verstandesphilosophie über ihr eigenes Princip, das sie in der Reflexion hat, emporgehoben, und die große Idee der Vernunft, und eines Systems der Philosophie, die ihr allenthalben wie eine ehrwürdige Ruine, in der sich der Verstand angesidelt hat, zu Grunde liegt, hervorgezogen und dargestellt worden wäre. Die Wirksamkeit dieser Idee wird schon an dem äußern Gerüste ihrer Theile sichtbar; aber sie tritt auch an den Culminationspunkten ihrer Synthesen, besonders in der Kritik der Urtheilskraft, ausgesprochener hervor. Es ist der Geist der Kantischen Philosophie, ein Bewußtseyn über diese höchste Idee zu haben, aber sie ausdrücklich wieder auszurotten. Wir unterscheiden also zweyerley Geist, der in der Kanti-

schen Philosophie sichtbar wird, einen der Philosophie, den das System immer ruinirt, und einen des Systems, der auf das Tödten der Vernunftidee geht; dieser letztere geistlose Geist hat aber auch noch einen Buchstaben, und Hr. Sch. erinnert, daß er den ausdrücklichen Versicherungen Kants gemäß, daß man sein System nach dem Buchstaben nicht nach dem Geist nehmen müsse, sich an den Buchstaben gehalten habe; auf welche Weise er also an den geistlosen Buchstaben des geistlosen Geistes der Philosophie gerathen ist. Dieß ganz formelle Wesen hat er nun mit eben solchem formellen Wesen kritisirt; die Kantische Philosophie in die möglichst crasseste Form gegossen, wozu der Vf. durch den Vorgang der Reinholdischen Theorie und anderer Kantianer allerdings berechtigt war; und sie nicht anders als in der Gestalt des krassesten Dogmatismus, der eine Erscheinung, und Sachen an sich hat, die hinter der Erscheinung wie unbändige Thiere hinter dem Busch der Erscheinung liegen, begriffen; nicht als ob die Kantianer nur mit dem Bild dieser Craßheit geplagt werden sollten, sondern, weil, wie wir oben zur Gnüge gesehen haben, das System der unläugbaren Gewißheit der Thatsachen des Bewußtseyns, und dieser Skepticismus, es nicht anders vermag. Für die Kantianer, die in den Buchstaben eingenagelt sind, könnte diese harte Arbeit und die saure Mühe, die sich ein anderer Formalismus mit dem Formalismus Kants, so wie das Bild jener Craßheit, wenn sie noch davor zu erschrecken fähig sind, die Wirkung haben, sie zum erschrecken zu bringen; nicht gerade nur das Bild der Kantischen Philosophie, wie es ihnen hier gegeben wird, sondern dieß Bild, wie es sich in der ganzen

Continuität dieser vier Alphabete grell genug für sich selbst repräsentirt; so wie auch das mangelhafte des Kantischen Formalismus, seine Formen zu deduciren, oder herbeyzuführen, ihnen sattsam gezeigt wird. Aber den Begriff der Vernunft oder der Philosophie würden sie vergeblich darin suchen; welche in dem Gedränge der Thatsachen, und der hinter diesen Thatsachen, wie ihr Schuld gegeben wird, gesuchten Dinge, entwischt ist, und welche daher das ganze Geschäft dieses Skepticismus im geringsten nichts angeht.

Schließlich können wir uns nicht enthalten, ein Stück aus der empirischen Psychologie dieses Skepticismus, nemlich die Art, wie er das Verhältniß des Genies und der Phantasie zur Philosophie sich vorstellt, auszuheben; in der Vorrede S. XXIV. erklärt sich Hr Sch. wegen seines Vortrags dahin, daß Blumen der Beredsamkeit in Behandlungen der Fragen der speculativen Philosophie sehr übel angebracht seyen, denn sie leiten die Vernunft irre, und mischen die Phantasie in das Geschäft der Vernunft ein; wenn es daher auch in seinem Vermögen gestanden hätte, den Vortrag dieser Kritik durch einen beredten und bilderreichen Ausdruck noch mehr zu beleben und anziehender zu machen, so würde er keinen Gebrauch davon gemacht haben. — Von Leibnitz sagt der Hr. Vf. S. 91 f., daß wenn das Geschäft der Vernunft beym Philosophiren darin bestünde, durch kühne und angenehm unterhaltende Dichtungen über eine vorgeblich hinter der Sinnenwelt verborgen liegende transscendentale Welt es fast noch der Phantasie in ihrem höchsten Fluge, den sie nur nehmen mag, zuvorzuthun, und diesen

Dichtungen durch Hülfe gewisser Begriffe Einheit und Zusammenhang zu geben, so hätte Leibnitzen kein einziger Philosoph erreicht, vielweniger übertroffen; es scheine, daß die Natur an ihm habe zeigen wollen, daß es bey der Erreichung des obersten Zwecks der Erkenntnißkräfte nicht bloß auf den Besitz großer Naturgaben ankomme, und daß es ein von der Natur wenig begünstigter Kopf, wenn er seine Kräfte nur gehörig gebraucht, es hierin dem Genie nicht nur gleich, sondern auch wohl noch oft zuvorthun könne; Hr Sch. meynt, es würde wohl auch nicht viel herausgekommen seyn, etwa nur neuplatonische Schwärmereyen, wenn Leibnitz seine Philosopheme selbst zu einem System ausgebildet hätte. — Von Kant spricht Hr. Sch. darum mit der größten Ehrerbietung, daß die Kritik der reinen Vernunft das Product einer kein Hinderniß scheuenden, und allein durch den freyen Entschluß ihres Vf. entstandenen Anstrengung der Denkkraft sey, und daß Genie und glücklicher Zufall (als ob es noch für etwas anderes als für das Genie einen glücklichen Zufall geben könnte!) wohl die geringsten Ansprüche auf die Ausführung des zum Grunde liegenden Plans machen können.

Diese Verachtung des Genies und großer Naturgaben, diese Meynung, als ob die Phantasie nur etwa dem Vortrage der Philosophie Blumen der Beredtsamkeit liefere, als ob die Vernunft dichte in dem Sinne, in welchem etwa Zeitungs-Lügen erdichtet werden, oder wenn sie über die gemeine Wirklichkeit hinaus erdichte, Hirngespinnste, Schwärmereyen, theosophische Grillen producire, daß sie

es der Phantasie, selbst wenn diese im höchsten Fluge dichte, im Dichten noch zuvorthun könne, man weiß nicht, ob die Barbarey, und die Naivität, mit welcher sie der Genielosigkeit applaudirt, — oder die Gemeinheit der Begriffe größer ist; wenn wir die Verachtung großer Naturgaben Barbarey nennen, so meynen wir nicht jene natürliche Barbarey, die jenseits der Kultur liegt; denn sie ehrt das Genie als etwas göttliches, und achtet es als ein Licht, das in die Dumpfheit ihres Bewußtseyns eindringt, — sondern die Barbarey der Kultur, die gemachte Rohheit, welche sich eine absolute Gränze schafft, und innerhalb dieser Vornirtheit das unbegränzte der Natur verachtet; und wo sie erkennend ausspricht, Verstand ist. Was die Begriffe betrifft, so stammen sie aus jener empirischen Psychologie her, welche den Geist in Qualitäten auseinander wirft, und also kein Ganzes, und kein Genie und Talent, unter diesen Qualitäten findet, sondern ihn wie einen Sack voll Vermögen darstellt, deren jedes etwas besonderes, eines Vernunft ohne Anschauung, getrennt von Phantasie, ein anderes eine Phantasie ohne Vernunft ist, und deren Leerheit sich nur mit Sachen durch schwere Arbeit erfüllen kann, und in seinem sachlichen und dinglichen Erfülltseyn allein seinen Werth hat. Der Verstand bleibt denn unter den andern Vermögen, die den Seelensack des Subjects bewohnen, das vortrefflichste, weil er alles in Sachen, theils Begriffe, theils Dinge zu verwandeln versteht; so geht denn auch dieser Verstand, (wie er in den zwey ersten erzählenden Alphabeten fremde Sachen vorlegt,) durch die zwey kritisirenden Alphabete in seinem eintönigen alles in Begriffe und draußen existirende Dinge zerreißenden Geschäfte, ohne

alle Erquickung durch eine Vernunftidee, ohne Phantasie, ohne Glück in einem fortschallenden, sinnbenebelnden, narkotischen, drückenden Tone fort, von einer Wirkung, als ob man durch ein Feld von blühendem Hyoscyamus wandelte, dessen betäubenden Düften keine Anstrengung widerstehen kann, und wo man von keinem belebenden Strahle, auch nur in der Gestalt einer Ahndung angeregt wird.

Rückert und Weiß, oder die Philosophie zu der es keines Denkens und Wissens bedarf.

I. Der Realismus, oder Grundzüge zu einer durchaus practischen Philosophie. Von Joseph Rückert. Leipzig bei G. J. Göschen 1801.

II. Winke über eine durchaus practische Philosophie als Vorläufer derselben herausgegeben von Christian Weiß. Sanabilibus aegrotamus malis. Leipz. bei dems.

III. Lehrbuch der Logik. Von demselben. das. 1801.

Der jedesmalige gemeine Menschenverstand, der sich im Kampf gegen Philosophie zum herrschenden Zeitgeist ausbildet, drückt auf die, welche unter ihm sind, zuletzt mit solcher Gewalt, daß einige oder mehrere aus der Menge endlich als die begeisterten Propheten und Sprecher desselben aufstehen. Welche eben ergriffen werden, ist völlig gleichgültig, wenn sie nur ergriffen sind; dann aber müssen sie als wichtige und kostbare Zeugen betrachtet, und gewissermaßen heilig gehalten werden.

Geraume Zeit oft giebt sich jener Geist nur in einzelnen, unentschiednern oder verhülltern Wirkungen zu er-

kennen; viele, die nicht minder von ihm leiden, sträuben sich noch, es zu offenbaren; endlich kommt es bey einem oder wenigen zum Durchbruch; von dem Moment an ist ihnen alle Furcht genommen, sie verkünden in Göttersprüchen die Weisheit der Zeit; hat erst einer gesprochen, so entzündet er auch den andern, und macht den lange verhaltenen gemeinen Menschenverstand bey ihm frey, der nun endlich in vollen Strömen auszubrechen die Freyheit hat.

In diesen Augenblicken der ersten überströmenden Fülle der Gemeinheit muß man sie hören, weil diese hier noch nicht gelernt hat, sich wieder zu verhüllen, noch die Wonne verbirgt, Einmal wieder frey ihr Innerstes bekennen zu dürfen.

Wir sehen die Aussprüche und Verkündigungen der Herren Rückert und Weiß wirklich für einen solchen Gipfel, und höchsten Ausbruch an, zu welchem der jetzige Zeitgeist in der Philosophie gekommen ist; wir werden vielleicht nachher Gelegenheit haben, eine Anzahl Philosophen namhaft zu machen, die minder offen, weniger begeistert, deswegen doch nicht weniger beurkunden, daß sie unter denselben Einflüssen stehen, und den gleichen Eindruck mit jenen erfahren haben.

Das allgemeine Leiden der Zeit ist hier wirklich ausgesprochen, welches sich in dem kurzen Ausdrucke zusammenfassen läßt: ohne alle Philosophie gleichwohl eine Philosophie haben zu wollen; nicht als ob es ein fühlbares Leiden wäre, von jener ausgeschlossen zu seyn, sondern weil die Menge verdammt ist, sie zu wollen, ohne sie wollen zu können. Aus der Einen Quelle dieses Uebels entstehen die ungescheuten Klagen, daß es mit der Philoso-

phie neuerdings in allewege darauf abgesehen sey, über den gemeinen Menschenverstand und die Thatsachen des Bewußtseyns hinauszugehen, ja überhaupt ein wirkliches Wissen, mit Ausschließung alles Glaubens, Voraussetzens, Postulirens u. s. w. in dieser Region zu erzielen, der Philosophie Einen Gegenstand zu geben, und von diesem Einen Gegenstand eine so bestimmte Idee zu Grunde zu legen, daß, wer diese nicht hätte, unmittelbar dadurch auf die Philosophie selbst Verzicht zu thun, genöthigt wäre; hernach, wo diese Klagen sich, aus welchem Grunde es seye, nicht laut zu werden getrauen, — Unwissenheitslehren, mit dem peinlichsten, dicke Bücher hindurch ausgehaltenen, Bestreben, sich ja vor nichts so sehr, als dem Gebrauch der Vernunft oder dem Ertapptwerden darauf zu hüten; endlich Skepticismen, welche nicht die Speculation gegen die gemeine Ansicht, sondern umgekehrt, diese in ihren plattesten Aeußerungen gegen jene in ihren höchsten kehren, zum wenigsten problematisches und hypothetisches Philosophiren, bis die zähe Masse in Fluß kommt, willkührliche Anfangspuncte; endlich wo das verborgne Uebel ganz an den Tag bricht, das laute Bekenntniß: der Erbfehler mehr oder weniger aller Wissenschaften, der Philosophie aber insbesondre habe darin gelegen, daß sie auf ein Wissen ausgegangen; alles Theoretisiren sey Thorheit, Einschränkung auf's Praktische dagegen, auf Kultur des gemeinen Menschensinns, Weisheit; alle wahre Philosophie bestehe einzig darin, diese Weisheit zu lehren, u. s. w. — Dieß ist dann das Bekennt-

niß der Herren Rückert und Weiß in den oben angezeigten Schriften, mit denen wir es nun ferner auf folgende Weise halten wollen.

Wir legen billig das Original, die Schrift des Herrn Rückert, zu Grunde. Im allgemeinen möchte zwar, was ein geistreicher Schriftsteller von den gewöhnlichen Uebersetzern sagt, und was auch auf andre paßt, nämlich, daß sie die gewirkten Tapeten auf der unrechten Seite zeigen, wo die Fäden gröber aussehen, hier weniger seine Anwendung finden, da es in Ansehung des gemeinen Menschenverstandes keine Originalität giebt; insofern jedoch möchte es auf Herrn Weiß (welcher nach S. VI. der Vorrede zu No. 2. durch seine Winke ein öffentliches Zeugniß davon für sich und andere ablegen wollte, daß der Grund der neuen Philosophie plötzlich und mächtig wirke,) seine Anwendung haben, da es begreiflich ist, daß die freygemachte Quelle des gemeinen Menschenverstandes hier schon viel offner, ungehinderter und gleichsam lustiger fließe, als bey jenen, der sie erst wieder auszugraben hatte; aus diesem Grunde werden wir Hrn. Weiß zu Hülfe rufen, wo sich jener uns nicht ganz ausgesprochen zu haben scheint.

Im Allgemeinen haben wir das Verhältniß beyder folgender Art gefunden. Es ist nicht zu läugnen, daß Hr. Rückert eine Neigung zum Soliden, eine gewisse natürliche Anlage zur dritten Dimension, und zum Handfesten hat, die sich nur selten als Plumpheit äußert, wie z. B., wenn er die Philosophen, die sich das Wissen zur Aufgabe setzen, Speculanten, Wissenschaftler u. s. w. (S. 6.), das Speculiren einen gelehrten Müßiggang nennt, oder wenn er S. 5. sagt: Wer

nach dem Grunde seines Wissens als Wissens frage, dem sey es nicht Ernst — ihn treibe speculative Neugierde, die eine ernste Philosophie vor die Thür weise; dagegen geht es bey Hr. Weiß bereits ziemlich in die Fläche, was dort noch eine Art von Dicke hat, ist hier ganz erträglich dünne; bey Hr. R. kann man noch etwas auf eine gewisse dumpfe und unbeholfene Verworrenheit des Kopfs rechnen, dieser dagegen ist ganz leicht und klar über die Sache des gemeinen Menschenverstandes; wahrscheinlich liegt darin auch der Grund davon, daß was bey Hr. R. noch als eine derbe Tendenz erscheint, hier ganz windig aussieht, und eine völlig durchsichtige Armseligkeit angenommen hat.

Der Hauptsatz dieser Philosophie ist zwar schon oben ausgesprochen worden; um ihn aber wo möglich in seiner ganzen Klarheit zu gewinnen, wollen wir noch einige von den verschiednen Formen anführen, unter welchen er wiederkommt. „Die Wahrheit ist eine Aufgabe, die durch Wissen nicht gelöst werden kann. — Alle reale Wissenschaften sind nicht durch Wissen, sondern auf praktischem Wege, entstanden. — Dasselbe gilt auch von der Philosophie, sofern sie nur in der That Realität hat. — Die Gründlichkeit des Philosophen zeigt sich darin, daß er — — auf keinem Punkte sich einbildet (freylich!), etwas aus theoretischen Principien oder Gründen des Wissens zu erkennen. (Warum wird hier vermieden zu sagen: aus theor. Princ. oder Gründen des Wissens etwas zu wissen?) — Im gesunden Seelenzustande verlangt der Mensch das Wahre selbst gar nicht u. s. w. R. S. 12. 17. 19. 27.

Die Leser müssen sich mit uns gedulden, bis wir im Stande sind vollends ganz klar herauszubringen, wie weit es mit diesem Verschmähen des Wissens und Theoretisirens gehe, oder gemeint sey, und wie sich in dem Kopf der Hrn. R. und W. der Widerspruch von Wissenschaften, die nicht auf dem Wege des Wissens oder aus Gründen des Wissens entstanden sind, und einer durchaus praktischen Philosophie, aufgelöst habe. Zur vorläufigen Betrachtung wollen wir die Erklärung, die Hr. W. von theoretisch gegeben hat: „theoretisch heißt alles, was durch ein Denken hinlänglich bestimmt werden kann" (S. 20.), und einige andere Erklärungen desselben, woraus sich in Kürze etwas über den Sinn jener Meynung abnehmen läßt, mittheilen. Nach S. 78. Kann die wahre Philosophie anheben nur mit einer praktischen Richtung, welche der Philosoph genommen haben muß, ehe er philosophirt, und welche, nach der gegebnen Beschreibung, darin besteht, daß er auf das Wahre und Gute ausgeht, nicht um es in seinem Grunde theoretisch zu erkennen — dazu soll es also nie und nimmermehr kommen, auch nachdem man sich die praktische Richtung gegeben hat — man wird begierig seyn zu wissen, worin nun die Philosophie bestehe, welche nach jener praktischen Richtung erst anheben kann — sondern, fährt der Verfasser fort, um sich nach und zu demseben unabläßig zu bilden.

Sollte dieß noch nicht hinreichend befunden werden, so wird die Art, wie diese Philosophie gleich zu Anfang von Hrn. Weiß eingeleitet wird, allen möglichen Aufschluß darüber geben, was eigentlich ihn und seinen An-

tor drücke, es ist die sonderbare Eigenthümlichkeit aller bisherigen Philosophieen, daß man ihre Grundsätze mit dem Verstande aufgefaßt haben, oder wissen mußte, ehe man zu ihrem vollen Besitze gelangen konnte, (Vorrede zu No. 2. erste Seite), an einen Gegensatz mit der Vernunft ist hier wohl nicht zu denken, da in dem ganzen Buche nicht das Geringste davon verlautet; beyde vielmehr in ganz gleicher Verdammniß begriffen sind. So richtig jener Weg auch scheinen möge, so habe er doch dieses gegen sich, daß alle diejenigen übel berathen bleiben (ja wohl!), welche bey dem besten Willen nicht im Stande sind, sich mit ihrem Verstande zu jener Einsicht in die Wahrheit der Principien zu erheben. Man sieht also, für welche Art Menschen in dieser Philosophie gesorgt werden soll. Sie ist ein wahres Evangelium für den Pöbel, der zu ihr, — dieß wird als sich von selbst verstehend vorausgesetzt, — eben auch ein Recht haben und gelangen soll, eine allgemeine Seligsprechung derer, die da arm sind an Geist. — „Soll denn die Philosophie Weisheitslehre seyn, (dieß ist nämlich Herrn Weiß eine ausgemachte Sache; und welche Weisheit gemeint seye, wird in der Folge klar werden), und zwar zu der Weisheit der einzig richtige Weg, so scheint allen denen die Weisheit versagt zu seyn, welche nicht theoretisch genug gebildet sind, um durch Wissen der Principien der Philosophie zu ihr zu gelangen. — Freylich, die Pforte ist eng, und der Weg ist schmal, der zum Wissen führet, und wenige sind, die ihn wandeln. Eine breite Heerstraße der Weisheit für

alles Volk soll nun angelegt werden — nicht nur die des insgemein sogenannten, schon übrigens hinlänglich gemeinen, gemeinen Menschenverstandes, des theoretischen, sondern eine noch viel breitere des noch gemeinern praktischen. — „Jetzt ist die Aussicht eröffnet zu einer andern nicht auf Theorie gebauten Philosophie," welche also auch alle die Fehler vermeidet, die an den andern gerügt worden sind, nämlich, daß sie diejenigen ausschließt, die nicht Gaben genug haben, um sich zur Einsicht in Principien zu erheben. „Diese Philosophie unterscheidet sich von allen bisherigen Systemen vorläufig auch dadurch, daß sie nicht zuerst auf den Verstand wirkt." Sie nimmt dagegen die praktische Richtung in Anspruch, und wenn einer bisher sein Heil im Wissen suchte, oder wenn er glaubte, einen absoluten Grund alles Wissens in sich vor seinem Thun und unabhängig von demselben zu enthalten, so wird ihm nun vorerst das Irrige dieser Meynung deutlich gemacht u. s. w."

Bey dieser Beschaffenheit der Sache hat Hr. W. hinlänglichen Grund, „den meisten Beyfall für diese Philosophie von denen zu erwarten, welche keinem System, am wenigsten dem neuen Idealismus streng zugethan sind," S. VII. und da die Receptivität für diese Philosophie ohne Zweifel in gleichem Verhältniß der Entfernung von aller Theorie und theoretischen Uebung des Geistes zunimmt, so kann man ohngefähr sehen, wo Hr. W. die meisten Anhänger zu suchen haben wird. — Daselbst wird die praktische Richtung nach dem Wahren auch noch als bestehend in einer aufrichtigen Losfagung von allem ursprünglichen Ich und aller Will-

kühr des Denkens und Handelns beschrieben. Billig sollte der wenigstens, welcher zuerst diese Philosophie für das Volk, die nicht auf den Verstand wirkt, lehren wollte, zuvor die andre gelernt haben. Nachher freilich überhebt die praktische Richtung aller dieser Beschwerlichkeiten.

Wir könnten hier unsere Anzeige beschließen, da es ohne allen Zweifel unsern Lesern mit uns klar genug ist, daß hier durchaus nichts von Philosophie zu suchen seye; allein theils scheint es uns nicht uninteressant, an diesem Fall eine Probe des vorläufig beschriebnen negativen Construirens zu geben, theils hoffen wir, indem wir die subjectiven Quellen dieser Philosophie aufzeigen, (da an objective nicht zu denken ist), wenigstens einige Fäden zu entdecken, durch welche dieses platte Gewebe von Unwissenschaftlichkeit mit einigen herrschenden Vorstellungen zusammenhängt, und zugleich bemerklich zu machen, wie ein bloßer Keim von Unphilosophie, den irgend eine wirkliche Philosophie, wie die Kantische, übrig läßt, mit der Zeit sicher wuchere, und für sich unabhängiges Unkraut erzeige.

Die subjectiven Quellen also dieses Realismus betreffend, so ist die erste ohne Zweifel in dem gänzlichen Mangel an Kritik zu suchen, mit welcher die Verfasser von dem ganz aus der Erfahrung aufgegriffenen Gegensatz der Freyheit und Nothwendigkeit als einer absolut gewissen Sache ausgehen, an der es keinem Menschen einfallen könnte zu zweifeln; daß jene Entgegensetzung eine bloß abgeleitete, selbst nur im Bewußtseyn gemachte sey, und an sich so wenig ein Nothwendiges im Gegensatz ge-

gen ein Freyes, als ein Freyes gegenüber von einem Nothwendigen sey, ist ein Gedanke, der, eine einzige, nicht verfolgte, Spur, bey Hrn. R. ausgenommen, den Vff. offenbar nie beygegangen, und der ihnen ohne Zweifel auch unverständlich ist. Besonders zeigt sich bey Hrn. W. die Freyheit des Menschen als eine ganz unantastbare Sache, die überall vorausgesetzt wird, als sich von selbst verstehend; keine Speculation kann sich dahin versteigen, sie zu läugnen, als etwa die ganz absurde des Spinozismus, dem S. 29 entgegengesetzt wird: der Mensch verliere in ihm seine eigne Existenz und sein selbstständiges Wesen, woraus ersichtlich ist, was es mit dem angeblichen Realismus, der Verdammung der Willkühr, und der Unterordnung unter das Reale für eine Bewandniß hat, nämlich das eigne Daseyn und die Freyheit soll dabey doch bleiben, (sie ist nach S. 31. ein unveräußerliches Gut des Menschen). — Im Spinozismus, heißt es ferner, ist dem Menschen nichts gelassen, als ein kraftloses Gutseyn, eine Liebe, welche nicht Kraft mit Kraft, Streben mit Streben verbindet, (im Spinozismus ist also Gott auch wohl ein Streben, eine Kraft; man sieht, daß dem Vf. überall keine andern als empirische Begriffe vorschweben); späterhin (S. 31.) heißt es sogar, der Mensch werde im Spinozismus um seine Freyheit betrogen; wir wünschten zu erfahren, in welchem einzigen Systeme, auch den Idealismus nicht ausgenommen, die Freyheit eine andere Realität als für die Erscheinung hätte, wenn schon S. 32. berichtet wird, es haben zu jeder Zeit Männer (welche andre aber als die mit den Hrn. Rückert und Weiß sich

am Boden der tiefsten Empirie hielten?) aufstehen müssen, welche es versuchten, die Freyheit in der Philosophie zur Ehre des Systems, und das System zum Vortheil der Freyheit zu retten — und das bedeutendste dieser Art seye der neueste Idealismus. In demselben (S. 33.) seye nichts ohne die Intelligenz, und die Intelligenz (sage Intelligenz) seye frey.

Alles beweißt, daß die Reflexion der Verfasser die tiefste Stufe der Absonderung vom Absoluten, die nämlich, wo sie als absolute Entgegensetzung erscheint, aufgefaßt habe; auch Hrn. R's. Beweis seines Lehrsatzes: die alte Aufgabe der Philosophie löse sich zuletzt in die Frage auf: wie es möglich sey, daß ein Freyes mit einem Nothwendigen außer ihm harmonire, wird aus ganz empirischen Begriffen, factisch, mit der beständigen Voraussetzung „des eignen freyen Wesens der Forscher" geführt.

Es ist nichts Seltenes bey einer solchen verworrenen Eingeschränktheit, daß ihr im Hintergrunde des Gedächtnisses etwas liegen bleibt, worüber sie nun weiter nicht reflectirt, dieß braucht sie bey jeder Gelegenheit, und es ist gewöhnlich das, was sie verworren macht. So folgt allerdings, nachdem die Freyheit auf diese Weise vorausgesetzt ist, daß dem freyen Wesen alles Nothwendige gegeben seyn müsse, so wie ferner mit diesem Mangel aller Kritik und Reflexion nothwendig die tiefste Subjectivität der Ansicht der Philosophie verbunden seyn muß. Wie denn Hrn. Weiß (nach S. 12.) alle Evidenz eine bloß subjective Nöthigung ist, nach Hrn. R. aber (S. 7.) unsre Foderung (eines Grundes jener Harmonie des Freyen mit einem Nothwendigen) nicht auf Wißbegierde und Spe-

culationsinteresse sich gründet, — (darin läge eine objective Tendenz) — „unser Interesse an einer solchen Harmonie hat vielmehr einen tiefern ernstern Grund, und indem wir dieser (ernsten) Stimmung unsers Geistes uns bewußt werden, sehen wir keinen andern Weg zur Lösung unsrer Aufgabe, als vor allem unser Interesse an einer solchen Harmonie, d. h. den subjectiven Grund hierüber in uns selbst zu erforschen. Die sogenannte praktische Richtung ist also nichts anders als die Richtung auf die absolute Subjectivität. Nach S. 28. ist das Wahre nicht in der Gewalt des Menschen, aber er ist in der Gewalt des Wahren; in seiner Gewalt ist lediglich Harmonie mit jenem Wahren. Außerdem, daß dieß vorläufig auch das Fixe der Entgegensetzung zwischen dem Freyen und Nothwendigen darthut, zeigt es auch die beständige Voraussetzung, daß die Philosophie sich an das zu halten habe, was in der Gewalt des Menschen ist, also natürlich ganz an das Praktische.

Klar ist, wie von dieser aufs höchste gespannten Subjectivität, indem das Freye in der absoluten Entgegensetzung gegen das Nothwendige gedacht ist, der unmittelbare Sprung zu dem gemeinsten Realismus geschehen muß. Hiermit hängt genau das totale Mißverstehen erst des Kantischen und dann besonders des Fichte'schen Idealismus zusammen, welches sich mit großer Arroganz, und von Seiten des Herrn Weiß mit ganz besondrer Naivetät äußert, und eine andere subjective Quelle dieser Philosophie ist. Dem Herrn Rückert nämlich ist es eine bekannte Sache, daß nach dem letztern besonders, das Freye — in seinem Sinne nämlich, in der empirischen Entgegen-

setzung gegen das Nothwendige — das Nothwendige erschaffe; dieß widerlegt er nun S. 21. ff., wie natürlich aus dem allergemeinsten Menschenverstand, indem er zeigt: Freyheit (im angegebnen Sinn) solle durch etwas andres als nothwendig bestimmt angesehen werden, dieß seye die Aufgabe — nicht daß sich das Freye selbst schlechthin bestimme, denn auch der Böse bestimme sich schlechthin, sonst wäre er kein Böser. Der Idealist verfahre bloß im Gefühle seiner Freyheit und breche alle Schranken der Nothwendigkeit, mit ihnen aber auch den festen Grund und Boden, auf dem der Mensch stehe, und ohne den er gar keinen sichern Fuß habe, mit Füßen ein. Der Idealist sage uns: in dem Freyen liege das Nothwendige selbst ursprünglich und nothwendig. — Dem widerspreche aber der gesunde Menschenverstand. Das Freye löse seine Aufgabe nicht so, daß es das Reale hervorzubringen strebe, sondern es solle und könne nur streben ein Bild des Realen zu werden. Auf diese Weise geht es denn nun weiter. — Wer zweifelt an allen diesen gemeinen Menschenverstandswahrheiten? Die Sache ist nur die, daß von dem Freyen, wie es Hr. R. bestimmt, nicht nur insofern nicht, als es das Reale hervorbringen soll, sondern überhaupt nicht und in keinem Zusammenhang in der Philosophie die Rede ist. Es gehört ganz und gar zu der Empirie, und die Philosophie hat nichts mit ihm zu schaffen, mit allen jenen gesunden und derben Wahrheiten schlägt also Hr. R. seinen eignen gemeinen Menschenverstand, der den Idealismus für etwas nahm, was er so ohngefähr auch begreifen könnte. Durch die ganze Schrift bemerkt man keine Ahn-

dung, daß es wohl etwa nicht das Rechte seyn möchte, die Philosophie überhaupt und den Idealismus insbesondre auf diesen ganz gemeinen Standpunkt herunterzunehmen, wo jeder Taglöhner und Markthelfer auch steht und ihn, wenn er nur soviel davon wüßte, als Hr. R., (welches leicht möglich wäre), auch auf gleich geschickte Weise widerlegen würde. In dieser bleyernen Dumpfheit spricht er nun weiter in demselben Tone fort: dem Realimus, versteht sich dem Rückertschen gegenüber, sey der consequente Idealismus praktischer Egoismus, und der Anfang aller Verkehrtheit und Thorheit des Menschen, (S. 42.) ein bodenloses System der absoluten Willkühr (S. 54.) (S. 63. werden Willkühr und Idealismus als ganz gleichbedeutende Worte eins an die Stelle des andern substituirt), der Idealist könne schlechthin an keinen Gott glauben, (als ob es Philosophie wäre, an Gott zu glauben, welches Hr. R. S. 51. so erklärt: Ich glaube an einen Gott heißt: ich thue, als wäre ein Gott — welches denn philosophisch betrachtet die allerschlechteste und niederträchtigste Sorte von Atheismus ist); S. 84. fällt dieser Plumpheit doch ein, daß der Fichte'sche Idealismus das Ich im Praktischen gleichwohl von etwas äußerem abhängig mache, gerade wie Hr. R.; von diesem Satz, den freylich in seinem Menschenverstandssinn noch keine Philosophie geläugnet hat, glaubt er nun, er sey im Idealismus als eine philosophische Wahrheit enthalten, und findet darin die einzig inconsequente Seite dieses Systems. S. 97. dankt er der Wissenschaftslehre, daß sie auf dem Felde dieser Philosophie (des Idealismus) den wohlthätigen und täuschenden Nebel vollends

zerstreut, und uns da lauter Selbstheit und Willkühr gezeigt habe, wo wir zuvor noch eine Herberge des Nothwendigen ahndeten.

Daß diese Ansichten bey Hrn. Weiß noch mehr in's Klägliche übergehen, werden die Leser schon erwarten; wir wollen aber, um die zeitliche Abkunft dieser Philosophie noch bestimmter zu bezeichnen, besonders anführen, daß sie aus einem Gedränge der Verfasser zwischen Kant und Fichte entsprungen ist, über welches sich Hr. Weiß folgendermaßen ausdrückt: „Entweder kühn durchgeführt die Ideenreihe, bis wo alle Realität Willkühr wird (nämlich wie im transscendentalen Idealismus), oder lieber ein Ende gemacht aller Philosophie und zurückgekehrt zur Heimat der Mutter Natur," zu welcher wir denn Hrn. Weiß alles Glück wünschen, und ihm vorläufig schon das Eichelessen des goldnen Zeitalters empfehlen wollen.

Gleichwohl ist es offenbar genug, daß die beyden Hrn. R. und W. auch nur die Möglichkeit, über ihre Plattheiten sich zu äußern, und ihnen wenigstens diese Form zu geben, ja selbst den ersten Gegensatz, mit dem ihr vermeintes Philosophiren beginnt, Kant und Fichte zu danken haben, und wenn Hr. R. außer andern Anmaßungen gegenüber von Kant auch noch die hat, zu sagen: Friede sey zwischen dir und mir! oder wenn er Fichte'n, nachdem er die oben angeführten Aeußerungen über die bodenlose Willkühr seines Systems gethan, anredet: „Edler Fichte, verzeih! Nein, du selbst bist ein anderes Ich, als das, welches uns deine Lehre zeigt — ich sage es laut: dein wahrer reiner Geist ist der Inhalt

dieses Schriftchens" — so hat er zu dem erstern allerdings insofern einigen Grund, als Kant die wahrhaft speculative Seite des Wissens in die praktische Philosophie gewiesen hat, zu dem letztern aber insofern, als er, selbst zum Volk sich rechnend, den wahren, reinen Geist Fichte's in einigen seiner populärsten Aeußerungen und Schriften sucht, wo denn allerdings etwa ein Rückertscher Menschenverstand einige Bestätigung für seine Herabsetzung des Wissens und die praktische Richtung der Speculation finden möchte, nach welcher das An sich oder das Ur-Reale uns nur in der Pflicht vorgehalten wird, welchen Satz denn Hr. R. auch S. 67. zur Erklärung Kants anwendet.

Sonst ist offenbar, daß eben jenes leere Denken, gegen welches Kant und Fichte streiten, für Hrn. Rückert ebenso wie für die übrige Menge das Wissen selbst ist, und daß er sich insofern mit dieser in dem ganz gleichen Wahn befindet, nur daß er, weil er doch so viel gemerkt hat, daß jenes kein wahres Wissen seye, nun das Wissen überhaupt wegwirft. So wenig ist ihm das wahre Licht über Kant oder Fichte aufgegangen.

Aus dieser gänzlichen Unwissenheit über ein absolutes Wissen, so wie der ersten fixen Entgegensetzung der Freyheit und Nothwendigkeit, die im relativen Wissen nie aufgehoben werden kann, folgt nun von selbst die Unfähigkeit, in welcher sich beide Verfasser befinden, sich außer den beiden Möglichkeiten eine andere zu denken, daß entweder das Nothwendige aus dem Freyen, oder das Freye aus dem Nothwendigen erklärt werden müsse, welche Unfähigkeit dann eine dritte subjective Quelle ihrer Philosophie ist.

Jene Voraussetzung liegt zwar schon Hrn. R's. erstem Beweis zu Grunde; er wiederhohlt es aber ganz bestimmt mehrmals, unter andern S. 97., wo es heißt: Idealität und Realität harmoniren nicht durch Wechselbestimmung, (wer behauptet denn dieses?); sie harmoniren bloß dann, wenn das Reale als Grund des Idealen gedacht wird und nicht wieder umgekehrt. „Sonst, spricht er nun wie im Traume fort, nimmt man an, (wo denn?), alles Nothwendige habe ursprünglich seinen Grund in dem Freyen."

Da nun das Wissen gleichfalls in das Freye gesetzt wird, so muß jenes zu dem Nothwendigen, welches nach dem oben angeführten zugleich Grund des Freyen ist, dasselbe Verhältniß der Entgegensetzung haben, wie dieses; hierauf beruht nun die einzige Art von Beweis, die für den Satz geführt wird: die Harmonie des Freyen und Nothwendigen könne selbst kein Wissen seyn, und nicht nur schlechterdings auf dem Felde des Wissens nicht aufgefunden, sondern auch, aufgefunden, nie ein Wissen werden; denn, heißt es S. 7 f., sie soll das Denken und Wissen (das Freye) schlechthin bestimmen, mithin über alles Denken und Wissen als höchster Bestimmungsgrund desselben erhaben seyn, und allem Denken und Wissen schlechthin vorhergehen. — Da wir unter Voraussetzung jener Harmonie erst überhaupt etwas wissen, so kann sie selbst kein Wissen mehr seyn. — Aus dem bloßen Denken (s. oben), Vorstellen und Wissen entwickelt sich nur leere Form. Die Realität des Wissens liegt in dem Bestimmtseyn durch etwas, das schlechthin außer aller Sphäre des Denkens und Wissens liegt. — Welches denn

in Ansehung des Rückertschen Wissens wirklich ein unzweifelhafter Satz ist.

Bey Hrn. Weiß ist jenes Verhältniß des Freien und Nothwendigen so entschieden, daß, nach seiner Meynung, außerdem nichts übrig bleibt, als „daß beide gleich ursprünglich und unabhängig neben einander seyn," welches aber, sonderbar genug, eben der Fall seiner Philosophie ist, denn die einzige Art, das Freye aus dem Nothwendigen abzuleiten, die ihm dort (S. 65.) selber beygeht, ist, daß das Freye ein von dem Nothwendigen freygelassenes sey, wobey er sich selbst bewußt seyn wird, nichts gedacht zu haben. „Das Freye, fährt er hierauf S. 66. fort, ist nach allen Theorien Etwas (freylich daran hat man noch nie gezweifelt,) und für alles, was ist, wird ein genügender Grund gesucht; vom Freyen also auch außer ihm im Nothwendigen. — Wollte man aber (S. 67.) das Nothwendige durch das Freye bestimmt seyn lassen, „so geschah dieß (das Bestimmen nämlich) selbst nothwendig, d. h. durch die Natur des Freyen schlechthin, und dann ist diese selbst nothwendig und nicht mehr frey." Auch nur diese, obgleich noch immer oberflächliche, Reflexion konnte, weiter verfolgt, zu etwas besserem führen. Der höchste Grund, den Hr. W. endlich gegen den Idealismus, (denn wir müssen ihm die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß ihm S. 67. allerdings noch etwas von dem Fall beygeht, daß Nothwendiges und Freyes etwa absolut Eins seyn möchten), ist der: Wie kann das ursprünglich Identische widersprechend werden bloß dadurch, daß es von einer andern Seite (sollte heißen: von verschiedenen Seiten) angesehen wird; welche gemeine Menschenverstands-Frage

denn schon hinreichend beweist, wie gut Hr. W. jenen Fall verstanden habe.

Die Meynung bei Hrn. Weiß aber ist die, daß wir eigentlich weder den dritten, noch den zweiten, noch auch den ersten Fall annehmen, sondern uns ganz an den praktischen Weg halten, und auf diesem ein Bild jenes Realen, Nothwendigen — durch Freyheit!! hervorbringen sollen.

Der unbedingten Achtung beyder Verf. für das, was sie Menschensinn, Menschenverstand u. s. w. nennen, brauchen wir nicht weiter besonders, als einer ferneren subjectiven Quelle, Erwähnung zu thun; nach S. 26. R. muß der Philosoph dem gesunden Menschenverstand Vertrauen einflößen, und sich deßhalb auf dem praktischen (empirischen) Standpuncte halten. — Der Stern des Philosophen ist ein Irrwisch; der gemeine Menschenverstand der Polarstern der Weisheit. Der Philosoph muß sich orientiren; an ihm ist die Reihe umzukehren, und sich zu nähern, der Ausspruch des gesunden Menschenverstandes ist für sich gewiß, der Ausspruch des Philosophen nur unter Bedingung u. s. w. (S. 28.) Daß die ganze Folge von philosophisch seynsollenden Lehrsätzen nun aus solchen gemeinen Menschenverstandsbrocken bestehe, z. B. daß das Nothwendige die Willkühr einschränke, daß der Mensch nur in Rücksicht seines Thuns frey sey, nicht aber in Rücksicht der Folge desselben, womit dann klärlich bewiesen wird, wie wenig das Freye gedacht werden könne, als das Nothwendige schaffend — kann man aus dem Bisherigen von selbst ermessen.

Hiermit verbindet sich eine besonders dem Hrn. W., sehr beliebte, Vorstellung von einer gewissen rohen Ge-

sundheit der Seele, wobei man sich unwillkührlich an den Chinesen in Rom erinnert.

Wenn wir nun noch die schon einzeln bemerklich gemachte Schwerfälligkeit der Reflexion in Anschlag bringen, die durch das Ganze geht und aus dem allgemeinen, nun Einmal daliegenden, Vorrath von Begriffen, und dem Schatz der Sprache, ohne alle weitere Kritik, ohne alle Ahndung, daß es einer Rechtfertigung ihres Gebrauchs bedürfen möchte, Begriffe und Worte, wie es die Ergießungen des gesunden Menschenverstandes eben erfodern, aufgreift, (z. B. S. 64. N. „das Nothwendige außer dem Menschen ist Thun auf ihn u. s. ferner) — wenn wir auch diese Dumpfheit in Anschlag bringen, so werden wir ein so ziemlich vollständiges Bild der Unwissenschaftlichkeit des Ganzen zum voraus entwerfen können.

Wir haben nun noch das nächste Resultat aus der subjectiven Quelle dieser Philosophie, und das letzte objective Endresultat für Philosophie und Wissenschaft überhaupt zu betrachten.

Wie sich das Freye und Nothwendige im Anfang, bleibt es auch in der ganzen Folge sich entgegengesetzt; dessen unerachtet aber wird das Nothwendige wieder zum Grund der Harmonie zwischen ihm selbst und dem Freyen gemacht, das Freye im Nothwendigen gegründet. Es erhellt hieraus, nicht nur daß jener Gegensatz überhaupt ein schlechthin willkührlicher Anfangspunct ist, und daß, um diesen Realismus zu erhalten, genau die Stelle des Bewußtseyns aufgefaßt werden müsse, wo das Freye empfängt, und im relativen Gegensatz mit dem Noth-

wendigen erscheint, — ein Müssen, für welches der einzige Grund selbst in der Willkühr, und der von dem allergemeinsten gemeinen Menschenverstand geleiteten Reflexion liegt, — sondern auch, daß es zu einer wahren und absoluten Harmonie des Freyen und Nothwendigen, auch im Fortgang nirgends kommen könne. Ist das Freye im Nothwendigen gegründet, so ist kein Grund, von dem Gegensatz anzufangen, sondern es muß mit dem Nothwendigen angefangen werden. Nachdem Hr. R. sich mit dem Gegensatz lange genug gequält hat, kommt es S. 45. damit zum Durchbruch, daß der Mensch als frey schlechthin Nichts seye? Wenn nun die Freyheit als Freyheit nichts ist, so konnte sie also der Nothwendigkeit auf keine Weise an die Seite gestellt werden. Man sieht wohl, warum diese Unwissenschaftlichkeit vermeiden mußte, die Freyheit gleich im ersten Princip zu negiren; ist das Nothwendige das Absolute, so mußte das Freye, als Erscheinung, aus ihm abgeleitet werden, welches dann speculativ, theoretisch gewesen wäre, und diesem gemeinen Menschenverstand schwer gefallen seyn würde; oder sollte die Antwort diese seyn: jene Ableitung seye unmöglich, so muß sich dann diese Lehre nicht für Realismus, sondern für irgend etwas anders, eine Boutterweckische Unwissenheitslehre, oder einen Schulzischen Skepticismus ausgeben. Besonders merkwürdig in dieser Rücksicht ist der 14te Lehrsatz S. 61. „die Aufgabe einer Harmonie ist nur die Aufgabe eines Menschen, nicht eines Freyen überhaupt; nur für den Menschen ist Nothwendiges da; und Mensch heißt selbst nichts anders als ein Freyes, das mit einer Aufgabe, d. h. abhängig

einhergeht." — Man muß den auch geschwächt hervorbrechenden Lichtstrahl anerkennen, wo er ist. Es bedurfte von dieser Reflexion aus, welche im Grunde nichts anderes sagt, als daß der Gegensatz von Freyem und Nothwendigem überhaupt keine Realität an sich habe, daß er nur in Ansehung des menschlichen, d. h. doch wohl des endlichen Bewußtseyns überhaupt gemacht werde, daß also an sich so wenig ein Nothwendiges als ein Freyes seye — es bedurfte von hier aus keines Schrittes, sondern nur der genauern Beachtung dieser Reflexion selbst, um diesen ganzen Realismus als ein in seinem Fundament null und nichtiges Ding zu erkennen, und einzusehen, daß wahrhaft und an sich das Freye so wenig im Nothwendigen, als dieses in jenem gegründet seyn könne, daß beides nur die relativen Gegensätze an Einem und demselben seyen, das an sich weder frey noch nothwendig, aber ebendeswegen die absolute Einheit beider ist.

Es ist nicht zu zweifeln, daß in manchen Stellen, welche sich durch Stärke und durch Schönheit der Diction, durch Innigkeit und ein wirklich ernstes Gefühl auszeichnen, (z. B. beim XXVII. Lehrsatz, „der Mensch und all sein Thun haben nur dann Realität, wenn er sich im freynothwendigen Thun seines Nichts für sich, aber zugleich des ewigen festen Grundes, in dem er ruht, lebendig bewußt wird, d. h. wenn er nichts für sich seyn will, weil er in der That nichts für sich ist; und dieß handelnde Bewußtseyn ist selbst zugleich die höchste Regel der Wahrheit und alles seines Thuns,") und mehrern andern ähnlichen Stellen z. B. S. 90. dem Verfasser jene höhere Einheit vorgeschwebt habe. Denn mit jener Noth-

wendigkeit, die der Freyheit entgegengesetzt und eben so unheilig ist, wie diese, hat der Mensch ganz gleiches Recht zu seyn, und weit entfernt, sich ihr zu unterwerfen, ist er vielmehr eben zum beständigen Streit mit derselben bestimmt, obgleich er auch von diesem frey zu seyn wünscht; jener Nothwendigkeit aber, welche nicht mit der Freyheit im Kampf liegt, jener göttlichen, übersinnlichen, unbewegten, heiligen, die Schicksal heißt, sich zu unterwerfen, ist die Lehre jeder ächten Philosophie, und die einzige Weisheit.

Mit einer solchen Nothwendigkeit aber ließe sich dann nicht jenes leichte und frivole Spiel des gemeinen Menschenverstands spielen; sie ist Gegenstand nur der Speculation, und, wenn sie im Leben auch in ihren Wirkungen erfahren werden kann, so kann sie doch an sich selbst nur durch Vernunft und Philosophie erkannt werden.

Hieraus ist nun ohne Mühe zu begreifen, wozu in diesem Realismus jene Nothwendigkeit werden müsse, nämlich allerdings zu der greifbarsten, gemeinsten und durchaus empirischen des gemeinen Menschenverstandes. Die Harmonie mit dem Nothwendigen ist nicht eine Harmonie mit dem Ewigen, sondern, (wie im XXsten Lehrsatz ausdrücklich festgesetzt wird) mit dem Gegebnen; auch S. 92. wird das Nothwendige mit dem Anschaulichen (bei Kant) parallelisirt, und Hr. Weiß, welcher überhaupt keine Ahndung des Höheren verräth, (S. 45., wo er von Kant spricht,) setzt ohne Bedenken

das Reale in die Erfahrung, welches denn in diesem Zusammenhang, wir scheuen uns nicht es zu sagen, die wahre Gotteslästerung ist.

Das letzte objective Endresultat des Ganzen construirt sich nun vollends von selbst.

Das ursprüngliche Verhältniß des Nothwendigen zum Freyen ist Erfahrung (S. 64.). Alles Wissen ist bloß Form des Thuns, das Thun selbst aber, da es mit dem Gegebnen zu harmoniren hat, — grober Empirismus, welches denn auch die wahre und richtige Uebersetzung des angeblichen Realismus ist. — Der Euphemismus ist verzeihlich, da es sonst nicht an Erklärungen fehlt, die bestimmt genug sind. Es giebt schlechthin gar kein Wissen vor dem Handeln, wird dem gleichgesetzt: es giebt gar kein Wissen a priori (S. 74.); dieses (Wissen a priori) ist auch, wie man deutlich sieht, das Höchste, was die beiden Verf. in der Philosophie überhaupt kennen. „Welchen Grund (a priori) mag auch wohl ein sich selbst genügendes (reines Ich) haben, aus sich herauszugehen, um dadurch eine Einschränkung seiner Thätigkeit von außen möglich zu machen?" (S. 76. N.) — Wozu soll doch nur das Bewußtseyn erklärt werden? Ist diese Aufgabe der Philosophie in einem andern Interesse, als in dem leeren der Speculation gegründet? — Das Bewußtseyn ist ja nie einem Zweifel unterworfen. —

Nach Hrn. Weiß (S. 24.) hat die natura naturans

des Spinoza, und Fichte's reines Ich das Hauptgebrechen, daß sie ganz unabhängig vom empirischen Ich handeln. Auf derselben Seite erhalten wir auch den vollkommnen Aufschluß, wie es mit der durchaus praktischen Philosophie gemeint sey. Nämlich, daß etwa das Object praktisch sey, macht die Sache noch nicht aus; für das Denken und dessen Geschäft ist es nicht praktisch. Es ist also wirklich auf eine völlige Negation alles Denkens angesehen; und erst mit dieser ist die radicale Umkehrung des Spinozismus, deren sich der Idealismus nur fälschlich gerühmt hat, (d. h. aller Philosophie) wirklich geschehen. Man könnte die Frage aufwerfen, fährt Hr. R. fort, ob dann nicht wenigstens die Logik vor dem Richterstuhle des Realismus als Wissenschaft a priori anerkannt werden müsse? — Keinesweges . . . Sie ist im Grunde nur das, was man jetzt unter dem Titel der Moral aufführt. (S. 77.) Der Weise nur kann eine Wissenschaft a priori besitzen, nämlich insofern er andern Gesetze und Vorschriften giebt, sich selbst und ihren Zustand zu verbessern; dieß ist aber nicht so gemeint, als ob er dieß vor aller Erfahrung wüßte, sondern nur vor der der Andern, nicht vor seiner eignen. „Jede theoretisch behandelte Wissenschaft beruht als solche auf Willkühr, ist Scheinwissenschaft, und von aller wahren Realität entblößt (XXVster Lehrsatz.) Aus diesem Grunde beruht auch Mathematik auf Täuschung — nur weil der Grund dieser Täuschung außer ihr selbst liegt, kann sie in sich formell zusammenhängend, und gewiß seyn.

(S. 104.) Mathematik und Physik, wie sie dermalen angesehen und behandelt werden, sind Scheinwissenschaften und gehen den Weg des Idealismus. Wir behandeln sie als etwas für sich, da sie doch offenbar ursprünglich nichts anders als Form unseres Thuns sind. (S. 63.) Nicht daß wir nach mathematischen und physischen Principien ein Haus bauen können, beweiset die Realität jener Principien. Das Häuserbauen ist selbst ein freyes Thun, und ein Haus ein freyes Werk, welches an und für sich bloße Form ohne alle Realität ist. (S. 109.) Da nun jene Principien (S. 108.) erst durch ihre Richtung auf Weisheit den Charakter der Realität erhalten, so ersieht man leichtlich, daß sie auch in ihrer Anwendung auf das Häuserbauen nur durch die Richtung des Häuserbauens auf Weisheit Realität erhalten. — Nach Hrn. Weiß ist, die Philosophie mag anheben wo sie will, ein Factum allezeit das, wovon sie ausgehen muß, (Logik S. 189.); in das System des neuesten, sich kritisch nennenden, im Grunde aber transscendenten Idealismus, (s. Herrn Prof. Jakob's Annalen der Philosophie) können wir nicht eingehen, denn das Factum der Erfahrung ist ein anderes: da ist, (welche Tiefe der Reflexion!) in dem Bewußtseyn nicht das Ding, sondern nur der Begriff vom Ding zufolge einer Empfindung, dieser Gedanke aber, dieses Wissen, wird bezogen auf ein anderes, welches theoretisch nicht erkannt, sondern ursprünglich nur nach praktischen Principien seyn kann." (S. 198.) — „Die neue Philosophie ist Organon der Wissenschaften, indem sie ihnen allen den Weg

zeigt, den sie an der Hand der Erfahrung zu gehen haben." (No. 2. S. 86.) Dazu bedarf es also eines Organons. Unter diesen Wissenschaften werden Anthropologie, (wozu auch die Psychologie gehört) und Naturwissenschaft die vorzüglichsten seyn. Wir dächten, dieß alles hätten wir vorher schon ganz eben so gehabt; die psychologischen Vorkenntnisse der Logik würden nun auch nicht mehr die schlechte Entschuldigung mit dem Zustand der Schulen bedürfen.

Da es auf soviel Seiten doch nicht vermeidlich ist, daß den Verff. nicht bisweilen eine Art von theoretischen Gedanken in die Quere liefe, oder irgendwo die Unvermeidlichkeit eines Wissens hervorspränge, z. B. bei W. S. 79. „der Mensch fängt an mit dem reinen Entschlusse, auszugehen auf das Wahre — und es an sich abzubilden" (wo man doch denken sollte, er müßte es in jenem Ausgehen erst gefunden, also gewußt haben, ehe er es an sich abbilden könnte), so muß man sich ihr Verwahren vor allem Wissen, nicht nur privativ, als ein bloßes nur nicht Wissen, sondern als ein wirkliches positives Wehren gegen das Wissen vorstellen; und wenn Ulyß, um dem Gesang der Syrenen ungefährdet vorüberzuschiffen, seinen Gefährten die Ohren zuklebte, so muß man sich denken, daß sie erstens sich selbst nicht nur die Ohren, sondern alle Sinne und selbst den Verstand verkleistern, den aber, bei dem dieß nicht angeht, wenigstens mit dem Ankerthau ihres Realismus an den Mastbaum zu binden suchen müssen.

Hr. W. ist in der That zu bescheiden, wenn er überall Hrn. R. als seinen Vormann erkennt, und ihm den ersten Stoß zu der neuen Weisheit zu verdanken haben will. Denn in der Logik zeigt er sich überall schon ganz in den rechten Principien, und als Probe seiner Begriffe von wissenschaftlicher Form führen wir hier nur einige Stellen dieses Buchs an, S. 199. „die Philosophie kann nicht Wissenschaft werden, sonst müßte das Wesen des Menschen ein Wissen und er ganz allein auf den Satz des Widerspruchs gegründet seyn;" — ferner den §. 337., wo er sagt: Constitutive Principien in der Philosophie müssen zwar seyn — nur aber hier können wir keinen Gebrauch davon machen, denn 1) dient die analytische Methode ganz besonders gut zum Anfang; 2) aber würde man alsdann fodern, daß Ein Princip aufgestellt würde — denn mehrere entgegengesetzte wären der Einheit der Vernunft und dem Interesse der Wissenschaft zuwider — allein dieß (Eine Princip) wäre nur in dem Fall möglich, daß die Erfahrung ursprünglich nichts als ein Product der Spontaneität seye — und dieß wird geläugnet. — So ist es ja also mit constitutiven Principien in der Philosophie überhaupt nichts; sechs Zeilen vorher aber wird behauptet, sie müßten allerdings seyn. —

Wer so sehr Stümper ist, hat wohl allen möglichen Grund, auf das Wissen und Theoretisiren Verzicht zu thun, und den Grund einer Philosophie, die nicht zuerst auf den Verstand wirkt, plötzlich und mächtig auf sich wirken zu lassen.

Unsre Leser werden in Ansehung des Herrn Rückert von selbst die Bemerkung gemacht haben, wie sich in ihm als würdigen Repräsentanten für die Philosophie, der allgemeine praktische Brauchbarkeits- und Nützlichkeitsgeist der Zeit ausdrücke, und begreifen, wie die Absonderung des Handelns von aller Speculation, der Moral von den Ideen, als ob auch nur ein Handeln, das würdig ist so genannt zu werden, möglich wäre, ohne speculative Ideen in ihm auszudrücken, endlich auch diese Wendung nehmen mußte, und wie nun zuerst der auf das Wissen überhaupt geworfene Verdacht, dann die Wirkung, welche der Idealismus fast allgemein gehabt hat, die meisten in Ansehung ihres Denksystems bis zum absoluten Nihilismus zu reduciren, die äußere Form dazu geliehen hat, und wie hierauf von dieser totalen Zerknirschung, und subjectiven Nichtsheit der Weg zu diesem Realismus nur Ein Schritt ist. Wie sich die von Kant dargethane Idealität der Außenwelt durch den Fichte'schen Idealismus bei Hrn. R. wirklich in eine absolute Willkühr, und Nichtigkeit, die nun ganz nothwendig ihr Entgegengesetztes hervorbringt, verwandelt hat, kann man unter andern an der Art sehen, wie er die Täuschung, welche der Mathematik zu Grunde liegt, erklärt. Das Nothwendige, sagt er, ist für das Freye ewig Eins, wenn dieses sich nämlich frey auf dasselbe als seinen letzten Grund hinrichtet. Richtet es sich dagegen als Willkühr auf sich selbst, so hört das Nothwendige außer ihm in dieser Eigenschaft für es auf; es ist nicht ewig Eins, es erscheint ihm als ein Vieles, Mannichfaltiges, Verschiednes, als immer ein An-

dres. — Auf diesem Standpuncte wird ihm die Sphäre, worinn das (idealisch) Viele ihm außer einander erscheint, der Raum, die Folge, jenes Vielen — Zeit werden. Der Grund von Zeit und Raum ist also Willkühr, das in Willkühr verwandelte Nothwendige. Für einen auf seinen Grund gerichteten, und der Einheit des letztern sich bewußten Geist giebt es daher schlechterdings weder Raum noch Zeit, daher auch keine Mathematik u. s. w. (S. 104. ff.)

Man wird in dieser Erklärung, außerdem daß sie nur nicht tief genug geht, um die wahre zu erreichen, auf jeden Fall eine gewisse herzhafte und entschlossene Art zu denken finden; und so wenig Ansprüche auf Philosophie, und eine höhere Begeisterung, als die des gemeinen Menschenverstandes, das Ganze machen kann, so ist doch schon oben bemerkt worden, daß einzelne lichte Stellen und Blicke einer nicht durchgedrungenen, auch wohl nicht zum Durchdringen bestimmten Speculation darin angetroffen werden, so wie es unläugbar ist, daß der Wendung, welche das Denken des Verfassers genommen hat, wirklich eine kräftige und originale praktische Tendenz zu Grunde liege, die, wenn sie sich, anstatt gegen die Philosophie, dahin kehret, wohin sie ihrer Natur nach gerichtet seyn muß, nämlich gegen das Leben, und die mehr äußern Sphären menschlicher Thätigkeit, sich mit viel Energie und Wirkung wird äußern können.

Was aber den Hrn. Weiß betrifft, so müssen wir

gestehen, daß wir bei ihm weder Herzhaftigkeit, noch Entschlossenheit des Denkens, nicht einen entfernten Zug von Speculation oder irgend eine andre ursprüngliche Richtung, als die der Geistesdürftigkeit und des Unvermögens gefunden haben, welches denn auch das einzige ist, was sich von ihm in diese neue Philosophie geworfen hat, die ihm nicht so sehr an sich selbst willkommen ist, als weil sie ihn ein für allemal der Beschwerlichkeiten des philosophischen Verstandesgebrauchs überhebt, und noch dazu bei aller Unwissenheit sehr weise und kluge Mienen anzunehmen erlaubt. Anders als höchst gemein kann man gewiß eine solche Art zu denken nicht finden, die gegen keine speculative Idee oder gegen die Speculation selbst eine andere Waffe hat, als die Berufung auf die Menschheit, worunter nicht der vernünftige Theil derselben, (denn sonst könnte unmittelbar auf diesen provocirt werden, auch ist es eben nicht um diesen zu thun, wie S. 75. 76. klar gesagt ist: der Mensch will nichts ursprünglich für sich seyn, kein Ich, keine reine Vernunft —) sondern offenbar der rein thierische oder wenigstens der thierische, als nothwendige Zugabe zum vernünftigen verstanden wird. Sorge doch für die Menschheit in diesem Sinn wer da will, durch Rumfordische Suppen, Runkelrübenbau u. s. w., nur in der Philosohie wolle man nicht für sie sorgen. Hr. Weiß aber meint, wenn er sagen könne: die Menschheit möchte diese Art zu philosophiren nicht gutheißen, eine Philosophie von Grund aus geschlagen und vernichtet zu haben

Von Kant heißt es, S. 45., „dadurch, daß er auf

dem empirischen Boden zu festen Fuß gefaßt habe, um zu jenen Speculationen, welche eine Abstraction von allem Gegebnen fodern, gelangen, oder sie gut heißen zu können, wenn ein Anderer sie aufstellte — habe er sich zu seinem Ruhme in seiner Menschheit bewährt;" nach S. 47. findet der Mensch Kants Resultat, (daß zu der Sinnlichkeit und dem Verstand a priori noch Empfindung hinzukommen müßte) richtig, „denn er hatte schon lange den Luftgebäuden der Metaphysik bedenklich zugesehen, und freut sich nun — der Antinomien in ihrer Leere." — „Der Mensch muß auch in der Philosophie eingedenk bleiben seiner Natur, (welcher andern nach dem Vorhergehenden als der thierischen?), damit dem Speculationsgeist Einhalt geschehe. — „S. 55. Auch in Kants praktischer Philosophie, und noch lieblicher als dort (in der theoretischen) weht der gute Geist des reinen Menschen das. — Daß sich der Mensch das Gesetz selbst gebe, welchem er sich doch stets unterworfen fühle, er, der stets unter dem Einfluß der Objecte steht, und gebohren wird und stirbt, ohne gefragt zu werden, (hier ist also die Thierheit ganz klar; an einer andern Stelle S. 83. wird zu gleichem Zweck eine weitläuftige Beschreibung der schwachen Anfänge des Menschen vom Gehen und Sprechenlernen an gemacht,) — — dieß begreift der Mensch nicht. — „Die Menschheit triumphirt über die Wissenschaft," (S. 53.) dagegen (S. 62.) im Spinozismus seufzt und stöhnt sie. Nach S. VIII. der Vorrede verdient es wohl von Neuem untersucht zu werden, und fragt sich überhaupt noch:

ob der Mensch ursprünglich ein Ich seye, (dieß ist also die Untersuchung des Idealismus). Der Hauptfehler ist: das reine Ich ist nichts für die Menschheit, wahrscheinlich eben so wenig, als der reine Raum der Geometrie. Der Hauptsyllogismus gegen alle theoretische Philosophie, der S. 79. noch einmal wiederholt wird, kommt darauf zurück: In der Philosophie als Theorie sey alles nur gewiß, sofern es nothwendig gedacht werde. Nun aber wirke im Denken nicht der ganze Mensch, also u. s. w. Um die niedrige Art zu denken, die durch das Ganze geht, noch weiter einzusehen, muß man vorzüglich die Stellen lesen, wie S. 22. wo an der wissenschaftlichen Philosophie getadelt wird, daß man durch dieses Wissen noch nicht gut werde, und allerdings große Erkenntniß haben könne, ohne deswegen vernünftig zu leben, wozu doch alle Philosophie benutzt werden müsse. — Wie mag doch, heißt es S. 61., dem Menschen jene Idee eines thatenlosen Handelns, (das reine Ich) genügen. — „Für das reine Ich sey es ein ewiger Vorwurf, daß es vor aller Zeit aus sich herausgieng, und die Welt der Objecte schuf, um sich nachher in dieser Welt und durch diese Welt ewig zu quälen. Freylich, wie es dem reinen Ich je einfallen könnte, sich bis zu der Individualität des Hrn. Weiß zu beschänken, um sich mit Philosophie und der Behauptung seiner Thierheit gegen die Philosophie zu quälen, möchte ein schwer zu lösendes Problem seyn. — Wenn man diesen faden, unklugen Schwätzer nun wieder von dem Ernst und der Würde der Philosophie, von

dem Heiligsten und Besten, was auf diesem Wege, dem idealistischen, verdreht werde (S. 61.), reden hört, oder wenn man Tiraden, wie folgende, liest: „das Freye schaudert zurück, und Auflösung in alle Elemente ist Wohlthat gegen die Zumuthung, ein Gott zu werden" — es fürchtet dennoch immer, einmal ein Gott zu werden! — so kann man sich dann erst einen vollkommnen Begriff von der Gemeinheit und Unwürdigkeit machen, die sich hier als unverderbte Menschheit, reine Menschennatur u. s. w. aufdringt.

Wie wenig ernstliches Bemühen um Philosophie Hr. W. sich gegeben habe, erhellt aus der leichtfertigen Unwissenheit, mit der er über die Lehren früherer Philosophen spricht, und man kann wohl sagen, der gänzlichen auch historischen Unkenntniß der Philosophie. Wissen kann Hr. W. nicht, noch kann ihm in seinem ganzen Leben begreiflich werden, wie ganz und gar nichts er von Philosophie überhaupt verstehe; jener Punct ist factisch, und macht ihn vielleicht aufmerksam, da er doch dem Titel nach Professor der Philosophie heißt, insofern wenigstens sein Freyes auf das Nothwendige zu richten, daß er, aus der kleinen Periode von Pythagoras, der den Namen σοφος in den des Philosophen verwandelte, bis auf Herrn Rückert, der dieß nun wieder umgekehrt hat, — von der Philosohie soviel historische Kenntniß, als ohne eignen Geist möglich ist, sich zu verschaffen sucht. — „Alle metaphysischen Systeme, heißt es S. 113., enden bey einem absoluten; besteht es in einem Seyn, so nennen sie es den Gott.

Nach S. 14. konnte Leibnitz nicht sich denken, wie zwei ganz heterogene Substanzen, Geist und Leib, auf einander wirken. Nicht doch; Leibnitz gab gar keine zwei ganz heterogene Substanzen, als Leib und Seele, zu; nach S. 70. aber bestehen bey Leibnitz neben und außer den Monaden auch die Körper, und S. 14. wird dieß so erläutert: die Monaden empfinden, und das Zeugniß der Sinne hierüber (über das Empfinden?) kann keine Täuschung seyn: es giebt also Körper — dieß alles, wohl zu merken, nach Leibnitz! Bey Descartes wirken nach S. 12. Materie und Geist auf einander, allein ihre Wirkungen stehen unter der Leitung einer höchsten Macht. Welche richtige Vorstellungen vom Spinozismus und Idealismus der Verf. habe, ist schon hinlänglich früher bemerklich gemacht worden, welche Begriffe aber von der Würde der Philosophie, mag unter andern folgendes zeigen: „Zu allem andern, sagt er, nehme man nun noch, daß jede Philosophie als Wissenschaft, je vollkommner sie war, um so mehr dem gemeinen Menschensinne, der natürlichen Ansicht der Dinge entgegen sprach. Spinoza will mich bereden, (bewahre Gott, wer wird den klugen Hrn. Weiß etwas bereden wollen? — Und der thörichte Spinoza dem weisen Herrn Weiß etwas weiß machen? Der weiß sich schon davor in Acht zu nehmen,) ich sey nur eine Modification der Gottheit. (Daß Spinoza von Hrn. Weiß bewiesen, er seye eine Modification der Gottheit, wird wohl sonst niemand bekannt seyn; wär' es nun die billige Bescheidenheit, sich selbst für unwürdig zu halten,

eine Modification der Gottheit zu seyn, und auch nur einen Strahl der natura naturans in sich zu haben, so verdiente dieß Lob; Hr. Weiß aber dünkt sich etwas viel Besseres, und gar andres zu seyn, als nur eine Modification der Gottheit, und es wird nun ganz klar, wie hoch bei aller Unterordnung unter das Reale das vermeinte Ich, und die eigne Menschheit des Hrn. Weiß steht). — Fichte, heißt es weiter, (S. 71.) bürdet mir auf, durch eine höhere Thätigkeit als die alltägliche im Denken und Handeln (producire ich die Objecte). Es ist also nur die Nichtalltäglichkeit dieser Thätigkeit, was sie verdächtig macht. „Wer glaubt, heißt es weiter, (glaubt), allen diesen Lehren. Ich frage, wer glaubt als unbestochner Mensch. Und woher hat denn die Philosophie das Recht, den schlichten Menschenverstand eines Irrthums zu zeihen? Sprach er doch laut und herrlich und lange vor aller Philosophie!" —

Jemand der so ohne allen Verstand spricht, und indem er beständig den gesunden Menschenverstand als die gute Gabe Gottes im Mund führt, auf jeder Seite beurkundet, wie gänzlich es ihm selbst, sogar daran, gebricht, überhebt die Philosophie aller Kritik, und kann an seinen eignen Richter verwiesen werden. Wir werden uns nicht wundern, wenn die meisten Leser finden sollten, daß wir uns bei Producten der Art, wie die Rückertschen und Weißschen, über alle Gebühr verweilt haben. Wir führen aber dagegen an, erstens, daß solche Producte nicht außer dem

Zusammenhang des Ganzen betrachtet werden müssen, und darum wenigstens Rücksicht verdienen, weil dieselbe Tendenz, die sich in ihnen nur auf eine auffallendere Weise kundgiebt, sehr vielen, ja den meisten philosophischen Bestrebungen der Zeit, welche manchen Lesern alsdann vielleicht doch nicht so unmerkwürdig vorkommen möchten, nur verborgner, zu Grunde liegt; alsdann auch, daß jeder wissen müsse, zu dem bestimmten Zweck auch die bestimmten Mittel zu ergreifen. Wir werden uns auch ferner nicht verdrießen lassen, die Unwissenschaftlichkeit, Oberflächlichkeit, diesen Grad der Verwilderung, den man sich kaum so vorstellen könnte, und jene niedrige Denkart in der Philosophie, wo wir sie finden, mit gleicher Genauigkeit darzustellen; die allgemeine Versicherung der Plattheit hat auf die zunehmende Unverschämtheit derer, gegen welche sie gerichtet ist, keine Wirkung, als die, daß sie ihnen Muth macht, in Intelligenzblättern u. s. w. sich in gleicher Allgemeinheit, und mit der ihnen eignen Arroganz dagegen zu wehren, und vor dem Publicum weiß zu brennen. Darlegung von Gründen im Detail muß ihnen diesen Muth nehmen. Wir werden die Hoffnung nicht aufgeben, auf diesem Wege die Beendigung jenes immer mehr umgreifenden Unwesens erreicht zu sehen, daß, indem in jeder andern Wissenschaft und Kunst, auch der gemeinsten, zum Lehren, wenn nicht besonderes Talent, doch wenigstens Kenntniß des Geschehenen und Erfundenen erfodert wird, dagegen in der Philosophie alle Augenblicke andre, ohne vorhergegangne Studien, ohne vorläufige Uebung des Kopfs auch nur an dem Vorhandenen, voll cras-

ser Unwissenheit, die nur von ihrem Dünkel und ihrer pöbelhaften Art, über philosophische Dinge zu denken, übertroffen wird, sich zu Lehrern aufrichten. Die noch immer nicht erloschene Achtung für Gründlichkeit läßt auf die Erreichung dieses Zwecks um so sicherer rechnen, da jene, wenn sie durch Gründe, wie wir wohl wissen, absolut unverbesserlich sind, doch bis jetzt noch einige Scheu vor der öffentlichen Meinung haben, (die sie jetzt nur zu hintergehen hoffen), und durch diese zuletzt wohl auch noch soviel Respect vor der Philosophie bekommen möchten, um mit ihren unreinen Händen sie unberührt zu lassen.

Wir wünschen, daß Hr. W. seine Talente, die für die Philosophie von keinem Werth sind, anderen Fächern nicht entziehe, worin sie glücklicher angewendet seyn würden, und in denen er sich durch Schriften, wie: über die Annehmlichkeiten des Landlebens oder den Einfluß schöner Naturscenen auf die Bildung des Herzens, oder allgemeinere: über den Nutzen der menschlichen Glückseligkeit, u. dgl. bei einem Theil des Publicums vortheilhaft empfehlen wird.

Notizenblatt.

I.

Neue Entdeckung über die Fichte'sche Philosophie. Jen. Allg. Lit. Zeitung. 1801. N. 362.

„Fichte dürfte wohl seine Lehre auf etwas gründen, und mit etwas verbinden, was er in seiner Abhandlung (über die Religion) und in deren Vertheidigung, und in der That in allem, was er bisher unter seinem Namen über sein System bekannt gemacht hat, verbirgt. Dieses System muß man sorgfältig studieren, muß dem, was aus der Ableitung alles Bewußtseyns aus den Bedingungen des Selbstbewußtseyns folgt, selbst nachgehn, ohne auf Fichte's Leitung zu warten; dann erst erblickt man das in dem Dunkel des Allerheiligsten verborgene ἓν καὶ πᾶν, das Fichte selbst in seinem sonnenklaren Berichte noch nicht an das Licht gezogen hat; dann erst erscheint seine Gotteslehre in ihrer Klarheit und in ihrem innigen Zusammenhang mit seinem System; und dann erst kann man mit Erfolg die Waffen des gesunden Menschenverstandes gegen ihn gebrauchen."

Wir haben uns nicht enthalten können, diese Stelle als in mancherley Rücksichten charakteristisch unserem Notizenblatt einzuverleiben; was

1) die neue Entdeckung über das Allerheiligste der Fichte'schen Philosophie und das Licht betrifft, das in das

selbe gebracht wird, so spiegelt sich unverkennbar das neugierige Studium der Philosophie darin ab, das sorgfältig selbst nachgeht, nicht auf Leitung wartet, noch sich hingibt, sondern immer seiner vollkommen bewußt, auf die Entdeckung losgeht, welcher von den bisher bekannten Nahmen denn der neuen Philosophie zu geben sey; hat ein solches Studium einen Nahmen herausgebracht, so glaubt es das esoterische entdeckt zu haben, und weil der Philosoph nicht selbst einen alten Nahmen braucht, schließt es, er habe ein Geheimniß aus dem Wesen seiner Philosophie machen wollen, die man für sich und andre ans Licht ziehen muß; solcher Befriedigung genießt denn auch dieser Lichtzieher, den wir oben sprechen ließen, und der für das Wesen der Fichteschen Philosophie den Namen ἓν και παν entdeckt hat.

2) Dieser Lichtzieher erweißt der Fichteschen Philosophie eine unendlich größere Ehre, als er ohne Zweifel dachte und wollte; es läßt sich von einer Philosophie gar nichts Höheres sagen, als daß nichts philosophisches, sondern nur der gemeine Menschenverstand gegen sie aufzubringen ist.

3) Eben so ist es auch für das größte äußere Glück einer Philosophie zu erachten, wenn dasjenige, was gegen sie sich hören läßt, sich selbst für dünkellosen gemeinen Menschenverstand erkennt; denn die leidigste Seite des Kampfs einer Philosophie ist immer die, daß sie es mit gemeinem Menschenverstand zu thun hat, der sich für Philosophie hält, und es ist nichts schwieriger, als ihm jenen philosophischen Dünkel zu benehmen.

4) Der Erfolg, den die Waffen des gemeinen Men-

schenverstands haben, ist allerdings bei ihm unfehlbar, so lang er sich nicht verführen läßt, aus seiner Gemeinheit heraus zu gehen; wenn er es mit der Philosophie zu thun zu haben glaubt, so hat dagegen die Philosophie nichts mit ihm zu thun.

2.

Bayern.

a.) Beförderung auf der Landesuniversität Landshut.

(Oberd. allg. Liter. Zeit. CXXVIII. 10. Nov. 1801.)

„Der zweite von den neu aufgestellten Professoren ist der durch mehrere in den Druck gegebene sehr schöne Schriften rühmlichst bekannte Hr. Aloys Dietl, Pfarrer auf dem Berge nächst Landshut. — Er übernahm den Lehrstuhl der Aesthetik, zu welchem ihn nicht nur seine Kenntnisse, seine Schriften, sein Conversations-Ton; sondern auch, sogar, das Ameublement seines Pfarrhauses, ganz, qualificiren."

b.) Ausbruch der Volksfreude über den endlichen Untergang der Philosophie.

(Ober. Allg. Lit. Zeit. CXXXIII. 1801. Recension der Kritik der theoret. Philosophie von Schulze. Erster Band.)

„Es ist endlich einmal Zeit, daß den Philosophen, die Decke weggenommen wird, die ihre Augen seit mehr als 2000 Jahren mit Finsterniß bedeckt hat. Die Geduld geht nicht ins Unendliche, und hat ihre

bestimmten Gränzen. Wenn die Erwartung zu lange getäuscht wird, so bricht zuletzt unser Unwille um so lebhafter aus, (le cri de la nation!) je länger uns leere Worte und Versprechungen hingehalten haben. Die Philosophen haben schon lange die Erwartung des Publikums getäuscht, sie haben schon lange einen ewigen Frieden unter sich durch eine allgemeingültige Philosophie, durch eine Philosophie ohne Namen versprochen; und mit jedem Jahrhundert wird der Streit in der Philosophie größer; fast mit jedem Jahrzehend gehen neue Systeme der Philosophie hervor, die alle miteinander im Widerspruche stehen, und doch alle auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen."

Es wird hier ein Verhältniß zwischen Philosophen und einem Publicum aufgestellt, wie zwischen einer Administration und dem Volke; die Philosophen hätten das Amt der Seelsorge für die Vernunft des Volks, und die Pflicht auf sich, ihm eine constitutionelle Philosophie zu machen, und die Vernunft des Volks zu verwalten, welches sich darüber auf seine Philosophen sollte verlassen und seine sonstigen Geschäfte darnach betreiben können; nach der Ansicht dieses Recensenten hat das Publiçum eine allgemeingültige Philosophie erwartet, die ihm gegeben werden sollte; das Volk hat zweitausend Jahre vergeblich gewartet, (von welcher eselhaften Geduld ist doch dieß Volk,) und wenn es noch sechstausend Jahre wartet, so würde es keine Philosophie bekommen; denn das Warten verhilft eben so wenig dazu, als das Warten, bis der Acker von selbst Korn trüge und sein Brod gebacken präsentirte, zur Sättigung. — Aber das so lange getäuschte

Volk läßt endlich, wie wir sehen, gegen die Administration der Vernunft seinen Unwillen losbrechen; es findet einen Mann, der als sein Messias sich an seine Spitze stellt, denn „Hr. Hofr. Schulze hat sich das unsterbliche Verdienst erworben, den ewigen Streit in der speculativen Philosophie zu endigen (nicht daß er die Vernunftadministration verbesserte, sondern wie ein Marat, daß er alle Systeme, die sich um die Regierung rissen, guillotinirt). Er hat gezeigt, daß die Philosophie einen Erbfehler hat, u. s. w. Er stellt daher einen Skepticismus auf, den der gewöhnliche Vorwurf nicht trifft, denn der Vf. erkennt die logischen Wahrheiten an; u. s. w. Der Skepticismus des Vf. ist einleuchtend und klar, daß wir fest überzeugt sind, daß dadurch über alle Systeme der theoretischen Philosophie der Staab gebrochen ist; daß in unserm neuen Jahrhundert die speculative Philosophie als eine Wissenschaft betrachtet werden wird, die als ein künstliches Gewebe von leeren Begriffen nur müßige Köpfe beschäftigen kann."

Der Umstand ist nicht zu übersehen, daß der, der dieses Freudengeschrey erhebt, nur den ersten Theil des Schulzischen Werks vor sich hatte, worin die philosophischen Systeme nur erzählend dargestellt werden, und den zweyten nicht, worin ihre Grundlosigkeit erst erwiesen wird, also schon über das bloße Versprechen ihrer Widerlegung seinen Jubel erhebt.

Der Jubel über den Untergang der speculativen Philosophie trifft genau mit der psychologischen und moralischen Begründung und Aufführung der Philosophie zusammen, der wir hier im Vorbeygehen erwähnen müssen.

wovon ein gewisser Pfarrer und Prof. Salat in Schriften, über die Aufklärung, und: Winken des Verhältnisses der intellectuellen zur sittlichen Kultur, und beständigen Erklärungen und Erzählungen darüber, in der oberdeutschen allgem. Zeit. ein eitles und leeres Gewäsche zu machen gar nicht aufhören kann. Es scheint, dieser Hr. Prof. Salat hält sich eigentlich für den philosophischen Apostel Bayerns, und es hat seinem Apostelamte keine andere Bestätigung mehr gefehlt, als die wohlfeile Märtyrerkrone, welche ihm seine geistlichen Obern bereitet haben; für das ursprüngliche Diplom zu seinem hohen Berufe, der Ritter gegen die Finsterniß zu werden, aber, scheint er den Umstand zu halten, daß ins philosophische Journal einmal ein seichter und unphilosophischer Aufsatz, der ihn zum Urheber hatte, aufgenommen wurde; es erscheint keiner seiner vielen geschwätzigen Erzählungen von sich und seiner moralischen Philosophie, worin er nicht dieser Ehre, einen Aufsatz im philosophischen Journal gehabt zu haben, erwähnte, und keine Woche der oberdeutschen Zeitung, worin er nicht ein solches eitles Auskramen der Humanität und Moralität und praktischen Philosophie und alles Guten und Wahren, und des Vorwärts zum Bessern und Vervollkommnung darbrächte. Das Kantische Moralprincip ist gerade die lahme Mähre, die sich in diese Schwemme schaaler moralischer Brühen hineinreiten läßt; der Fichteschen Philosophie traut er nicht recht, denn man kann nicht wissen, ob diese nicht Mücken „aus dem dunkeln Lande des Mysticismus" im Kopf habe, soviel wenigstens ist sicher, daß sie gar speculative Philosophie ist; vor deren einem wie vor dem andern Salat und seine moralische und humane

Philosophie gleicherweise bange hat; und das eine oder das andere, wäre doch Gewürz, das ihrer Geschmacklosigkeit allein nachhelfen könnte. Wie müssen der Bayerischen Gediegenheit solche moralische Saalbadereyen und asthenische Saläte aneckeln, durch welche diesem Bayern die berlinische Aufklärerey in ihrer plattesten Gestalt als eine moralische und humane Aufklärung zugewinkt und eingepropft werden soll; Salat nennt das, auf eine empirische, das heiße, praktische Weise das Wahre und vorzüglich Wichtige der neuern Philosophie in den Krais eines feinern und selbstdenkendern Publicums einführen; wenn das selbstdenkende Bayrische Publicum aus dem Salatschen Einführen einen Begriff von der neuern Philosophie erhalten müßte, so müßte es sich wundern, wie unter dem selbstdenkenden Publikum des übrigen Deutschlands räsonnirende Eitelkeit und humane Mattheit für Philosophie gehalten werden könnte, und ihr billig seine unphilosophische Derbheit vorziehen, welche Salat und Consorten breit und platt zu schlagen sich bemühen.

Es fällt uns, nachdem das vorherige schon abgesetzt ist, ein neuer Salat in der oberd. allg. Liter. Z. XVIII. ff. 1802 in die Hand, worin jene praktische und moralische Tendenz des Philosophirens, welches der oben angeführte Prophet der Plattheit und Seichtigkeit in Bayern übt, und das Verhältniß, das sie sich zur Philosophie gibt, aufs naivste ausgedrückt ist, und wovon wir uns nicht enthalten können, einiges beyzubringen, um die Züge dieses moralischen Philosophirens zu vervollständigen. Es ergibt sich nemlich daraus, daß dieses Philosophiren seine Foderung der Moralität, als des einzigen tiefen Grundes der

Philosophie darum macht, um alles Philosophirens überhoben zu seyn, statt desselben moralische Eitelkeit und Dünkel geltend zu machen, und zur Kritik philosophischer Systeme das einfache und schlechte Hausmittel gebraucht, ihre Urheber und Anhänger, aus eigener moralischer Urtheilskraft, zu unmoralischen Menschen zu creiren. Der Geist, nur nicht der Buchstabe, ist Salats Geschrey, der Geist, der Geist, nicht die Formeln, nicht ein bestimmter Begriff, auf das innre, tiefe Wahre und Urwahre, auf den moralischen Geist kommt es an; sein ermunternder Ausruf und moralischer Rippenstoß: Immer Vorwärts zum Bessern, Vollkommnern! In Ansehung des Theoretischen geht ihm nichts über die schöne philosophische Nüchternheit in Ansehung der Begriffe, des Wissens, der Theorien, Systeme u. s. w. auch die intellectuelle Bildung und der reinere Begriff ist von großem Belange u. s. w. — In solches Treiben und Aufrufen und Winken setzt er das Philosophiren; er verkennt den Werth der Theorien, Systeme, sofern sie aus der Kraft des Intellectuellen kommen, und vornehmlich in der Schule oder nach ihrem Maaßstabe gebaut werden, keineswegs, er erkennt vielmehr die Nothwendigkeit und den entschiedenen Nutzen derselben, unmittelbar für den studirenden Jüngling, und mittelbar fürs Ganze. — Ein solches eitles Saalbadern ins Allgemeine hinein, muß man für das halten, was Salat den Geist nennt, das Geistigste aber ist ihm das Winken, denn im Winken ist am wenigsten Buchstabe. Die intellectuelle Cultur ist ihm von großem Belang, aber weil der Geist alles ist, so erklärt er, daß es auf mehr oder weniger unreine scientifische Begriffe nicht ankomme,

der bloße Systematiker aber sehe zuvörderst auf den Buchstaben, nicht auf den edlern Geist; die Systeme gehen aus dem intellectuellen Vermögen hervor, aber es komme darauf an, welch ein Geist sie bewohne; intellectuelles Vermögen und Geist sind Salat zweyerley Dinge. Welche Kraft er diesem intellectuellen Vermögen zutraut, bestimmt sich dadurch, daß ihm der denkende Geist 1) nicht nur von Außen abhängig ist, sondern auch 2) als Menschengeist in sich selbst beschränkt; 3) alsdenn ist auch die Philosophie nicht allein durch den moralischen Zustand jedes Einzelnen bedingt, (denn frey ist des Menschen Wille!) sondern auch 4) bald mehr bald weniger von den äußern Umgebungen und folglich selbst von der Kraft des Mechanismus abhängig. — Kurz man muß auch in dem Salatschen Gewäsche Geist und Buchstaben absondern; zum Buchstaben desselben gehört, daß ihm das intellectuelle Vermögen vom Belange ist, der Geist aber, der über diesem moralischen Wasser schwebt, ist die platteste Verachtung desselben; eine Verachtung, die ihre Verächtlichkeit mit dem moralischen Mantel des Bessern und Vollkommnern zudeckt, und unter dieser Haut hervor ungescheut ihre ungezähmte Eitelkeit zur Tugend decretirt, und die Unwissenheit (die Salat in dieser Kritik einer Geschichte der philosophischen Systeme, aus welcher wir diese Brocken nehmen, verräth,) nicht nur nicht zu verbergen sucht, sondern eher groß damit thut; so wie dieß moralische Fell sich zur gemeinsten Unverschämtheit berechtigt glaubt; es ist nöthig, heißt es, auf das Wesen der Philosophie, sofern es sich in dem schönen Verbande zwischen Beyspiel und Lehre offenbart, besonders hinzuweisen, zumahl da kürzlich, in der neuesten Schule des Idealis-

mus, glänzende Sophisten aufstanden, die praktisch zwischen Wissenschaft und Leben eine weite Kluft statuiren; — was heißt dieß praktische Statuiren anders, als daß die Sophisten des neusten Idealismus unmoralische Menschen seyen; das läßt sich Salat von seinem Geiste sagen, der nur den Geist wittert, und über den Buchstaben, was bey Salat soviel als die Wissenschaft selbst heißt, weggeht. Wenn die moralische Plattheit ohne Eitelkeit ist, so könnte sie sich selbst genügen; aber wenn sie davon angesteckt ihr großes Wort und Urtheil über Philosophie mitsprechen zu müssen meynt, so bleibt ihrer Unfähigkeit, zu den Regionen einer intellectuellen Welt aufzusteigen, nur die überall sich aufdringende moralische Suffisance, dagegen. Was sich Salat von der neuen ästhetisch-philosophischen Schule, oder der neuen Sophistik, wie er es nennt, aufgemerkt und in seinem Kopfe überallher zusammengerührt hat, ist, daß das moralische und physische hier nicht mehr wesentlich unterschieden seyen, aber die Schönheit sey das Höchste (also nicht bloß Abbild oder Widerschein der Sittlichkeit in der Sinnenwelt), und die Religion sey die Poesie der Philosophie!! Daß, setzt Salat hinzu, eine solche Sophistik zur Befriedigung sowohl als zur Beschönigung der Leidenten in dieser empirischen Welt trefflich tauge, das versteht sich — und das wissenschaftliche Urtheil lautet dahin: das System dieser philosophierenden Schöngeister (darunter scheint nämlich dieser Schwätzer, der sich besonders einbildet, gut schreiben zu können, was, wie er sagt, bei einem Katholiken noch immer etwas Seltenes ist, sammt und sonders alle zu begreifen,

denen seine Fatuität nichts abgewinnen kann, das sie sich anzueignen vermöchte,) ist übrigens bloßer Naturalismus mit theoretischen (logischen und metaphysischen) Formeln künstlich eingefaßt, und geschminkt mit den Farben der Aesthetik. — So urtheilt über die wissenschaftliche Seite der neueren Philosophie dieser feine moralische Mann mit einem: übrigens, so im Vorbeygehn ab; den Hauptaccent legt der unwissende Dünkel aber auf die Befriedigung und Beschönigung der Leidenschaften in dieser empirischen Welt. — Mit einem Worte, seit die Geistlosigkeit und Gemeinheit sich gesunden Menschenverstand und Moralität zu nennen angemaßt hat, so setzt sie ihrer eignen Nichtswürdigkeit und Unverschämtheit keine Gränzen mehr, und man kann nicht umhin, diese Moralitäts-Haut für das schlechteste zu halten, worein sich noch die eitle Unwissenheit gehüllt hat.

3.

a.) Aufnahme, welche die durchaus praktische Philosophie in Göttingen gefunden hat.

Wir machten uns oben, in der Anzeige der Rückert- und Weißischen Schriften, anheischig, eine Anzahl Philosophen namhaft zu machen, mit deren Philosophie es gerade eben so beschaffen wäre, wie mit der der beiden angeführten Vff. Nachdem obige Anzeige schon abgedruckt war, lesen wir eine Beurtheilung dieser Philosophie, welche nicht zunächst auf den Verstand wirkt, in den Göttingischen gelehrten Anzeigen, woraus wir folgende Stellen auszuheben uns nun veranlaßt sehen.

„Die Verfasser der Schriften, die wir hier anzeigen,

scheinen noch ganz kürzlich dem idealistischen Dogmatismus des Hrn. Fichte und seiner Mitstreiter angehangen, und als ihnen auf die Länge bey dieser Philosophie nicht wohl wurde, sich nach einer andern umgesehen zu haben."

Nach welcher andern, als der, welche, schon früher in Göttingen aufgegangen, auch meinte, daß nach ihr den Philosophen nun nichts mehr übrig bliebe, als zur Heimat der Mutter Natur zurückzukehren.

„Hr. R. zwar neigt sich noch mit einer Art von Heimweh zu den idealistischen Speculationen. Hr. Weiß dagegen lehrt entschiednen Anti = Fichtianismus"; er ist daher auch der wahre Liebling dieses Recensenten; in seiner Abhandlung sind recht viele vortreffliche Gedanken, die auch Recensent gern unterschreibt, Recensent kann dagegen um so weniger disputiren, da er ungefähr dieselben Resultate, besonders sowie sie Hr. W. ausdrückt, auf ganz andern Wegen am Ende, (ja wohl am Ende; wenn etwas, das keinen Anfang hat, ein Ende haben könnte), seines Speculirens gewonnen hat, „die Einsicht als etwas Theoretisches ist in dem Menschen, (Rec. bringt hier die Verbesserung bei: in der Vernunft), gar nicht das höchste u. s. w. die Richtung unsres Geistes ist praktisch, selbst die Wissenschaft, wenn sie in Ehren bleiben soll u. s. w. — durch die Ich = Wissenschaftslehre wird das Heiligste und Beste verdreht, die wahre Thätigkeit ist ein Bestreben aus sich heraus."

Was es mit dem Bestreben aus sich heraus dieses Rec. für eine Bewandniß habe, werden wir vielleicht bei andrer Gelegenheit kennen lernen. Es verdient

aber doch, da dieser Rec. insbesondre von Fichte in dem ungescheutesten Tone einer aufs höchste erbitterten Arroganz spricht, (z. B. „Rec. hat die (obigen) Stellen um so lieber abgeschrieben, da er in ihnen besonders den guten Geist der Verff. erkennt, der denn aber, wenn nach Herrn Rückert der gute Geist dem Herrn Fichte eigenthümlich einwohnt, nothwendig ein böser Geist heißen muß" u. s. f.), es verdient, sage ich, in dieser Rücksicht bemerkt zu werden, daß dieser Rec., der eine solche Sprache führt, gleichwohl ohne die Wissenschaftslehre noch vielleicht bis diesen Augenblick bei Kants Kritik stehen, sie commentiren, und das kritische Stroh mit seinen verwelkten ästhetischen und schöngeisterischen Blümchen aufzuschmücken suchen würde, — und daß eben dieser Idealismus, der das Beste verdreht, und dieser Dogmatismus es ist, der dem vermeinten Skepticismus dieses Rec. — man kann nicht sagen: auf die Beine geholfen hat, da er in jeder Rücksicht lahm ist — aber doch wenigstens so viel Herz gegeben hat, auch die Kantische Krücke wegzuwerfen, und sich ganz paralytisch zu bekennen, welches denn doch, wie wir denken, kein geringer Dienst ist, da es immer besser ist, die absolute Negativität zu gestehen, als sie auf eine schlechte Weise zu verbergen.

b.) Ansicht des Idealismus daselbst.

In denselbigen Göttingischen Anzeigen hat wahrscheinlich derselbe Rec. auch von einigen, im vorigen Jahr, zu Bamberg vertheidigten philosophischen Inaugural-Thesen Notiz genommen, welche, wie wir hören, auch in den Reichsanzeiger eingerückt worden sind. Daß der Reichsanzeiger sein Publikum damit zu belustigen

meint, ist billig; daß aber gelehrte Anzeigen, die unter der Aufsicht der königlichen Societät der Wissenschaften herausgegeben werden, sich dazu herablassen, beweißt an dieser königlichen Societät eine ganz besondre gute Laune.

Aller Ernst des Unterrichts kann in einem Zeitalter, wo der Dilettantismus so besondern Beifall findet, und in allen Fächern so viele Beispiele vor sich hat, nicht verhindern, daß er nicht auch in der Philosophie sich versuchte.

Wo aber die Lehrer schon Dilettanten sind, oder nicht einmal dies, sondern zu ihrer Qual Philosophie treiben und lehren, ist man freilich sicher, daß sich der Dilettantismus auch nicht einmal nach unten verbreite. — Was übrigens dieser Rec. sich untersteht, zu sagen: daß die Sätze, welche er dort ausgezogen hat, im System des transscendentalen Idealismus heilige Wahrheiten seyn sollen, leide keinen Zweifel, ist eine zu abgeschmackte und platte Lüge, als daß wir etwas anderes dagegen nöthig fänden, als ermeldte königliche Societät auf diesen Mitarbeiter aufmerksam zu machen, dessen böse Laune gegen die Philosophie auch die gute der Societät verdächtig machen könnte.

Druckfehler des ersten Heftes.

S. 56. Z. 3. v. u. l. Ubeda st. Orbancja.
S. 70. Z. 5. v. u. deleat. d. W.
S. 74. Z. 6. v. o. l. nur daß er, statt: daß nur er.
S. 109. Z. 15. nach sich ist nicht einzuschalten.
S. XVI. der Einl. Z. v. u. l. beschließende, statt: beschießende.

Kritisches Journal der Philosophie

herausgegeben

von

Fr. Wilh. Joseph Schelling

und

Ge. Wilhelm Fr. Hegel.

Zweyten Bandes erstes Stück.

Tübingen

in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

1802.

Glauben und Wissen

oder die

Reflexionsphilosovhie der Subjectivität,

in der Vollständigkeit ihrer Formen,

als

Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie.

Ueber den alten Gegensatz der Vernunft und des Glaubens, von Philosophie und positiver Religion hat die Cultur die letzte Zeit so erhoben, daß diese Entgegensetzung von Glauben und Wissen einen ganz andern Sinn gewonnen hat und nun innerhalb der Philosophie selbst verlegt worden ist. Daß die Vernunft eine Magd des Glaubens sey, wie man sich in ältern Zeiten ausdrückte, und wogegen die Philosophie unüberwindlich ihre absolute Avtonomie behauptete, diese Vorstellungen oder Ausdrücke sind verschwunden, und die Vernunft, wenn es anders Vernunft ist, was sich diesen Nahmen gibt, hat sich in der positiven Religion so geltend gemacht, daß selbst ein Streit der Philosophie gegen positives, Wunder und dergleichen für etwas abgethanes und obscures gehalten wird, und daß Kant mit seinem Versuche, die positive Form der Religion mit einer Bedeutung aus seiner Philosophie zu beleben, nicht deßwegen kein Glück machte, weil der eigenthümliche Sinn jener Formen dadurch verändert würde, sondern weil dieselben auch dieser Ehre nicht mehr werth schienen. Es ist aber die Frage, ob die Siegerin Vernunft nicht eben das Schicksal erfuhr, welches die siegende Stärke barbarischer Nationen gegen die unterliegende Schwäche gebildeter zu haben pflegt, der äussern Herrschaft nach die Oberhand zu behalten, dem Geiste nach aber dem Ueberwundnen zu erliegen. Der glorreiche Sieg, welchen die aufklärende Vernunft über das, was

sie nach dem geringen Maaße ihres religiösen Begreifens als Glauben sich entgegengesetzt betrachtete, davon getragen hat, ist, beym Lichte besehen, kein anderer, als daß weder das Positive, mit dem sie sich zu kämpfen machte, Religion, noch daß sie, die gesiegt hat, Vernunft blieb, und die Geburt, welche auf diesen Leichnamen triumphirend, als das gemeinschaftliche beyde vereinigende Kind des Friedens schwebt, eben so wenig von Vernunft als ächtem Glauben an sich hat. Die Vernunft, welche dadurch an und für sich schon heruntergekommen war, daß sie die Religion nur als etwas Positives, nicht idealistisch auffaßte, hat nichts besseres thun können, als nach dem Kampfe nunmehr auf sich zu sehen, zu ihrer Selbstkenntniß zu gelangen, und ihr Nichtseyn dadurch anzuerkennen, daß sie das Bessere, als sie ist, da sie nur Verstand ist, als ein Jenseits in einem Glauben außer und über sich setzt, wie in den Philosophieen Kants, Jacobi's und Fichte's geschehen ist, und daß sie sich wieder zur Magd eines Glaubens macht. Nach Kant ist Uebersinnliches unfähig, von der Vernunft erkannt zu werden, die höchste Idee hat nicht zugleich Realität; nach Jacobi schämt sich die Vernunft zu betteln, und zu graben hat sie weder Hände noch Füße, dem Menschen ist nur das Gefühl und Bewußtseyn seiner Unwissenheit des Wahren, nur Ahndung des Wahren in der Vernunft, die nur etwas allgemein subjectives, und Instinct ist, gegeben. Nach Fichte ist Gott etwas unbegreifliches und undenkbares, das Wissen weiß nichts, als daß es Nichts weiß, und muß sich zum Glauben flüchten. Nach allen kann das Absolute, nach der alten

Distinction, nicht gegen, so wenig als für die Vernunft seyn, sondern es ist über die Vernunft. — Das negative Verfahren der Aufklärung, dessen positive Seite in seinem eiteln Gethue ohne Kern war, hat sich dadurch einen verschafft, daß es seine Negativität selbst auffaßte, und sich theils von der Schaalheit durch die Reinheit und Unendlichkeit des Negativen befreyte, theils aber eben darum für positives Wissen wieder eben so nur endliches und empirisches, das Ewige aber nur jenseits haben kann; so daß dieses für das Erkennen leer ist, und dieser unendliche leere Raum des Wissens nur mit der Subjectivität des Sehnens und Ahndens erfüllt werden kann; und was sonst für den Tod der Philosophie galt, daß die Vernunft auf ihr Seyn im Absoluten Verzicht thun sollte, sich schlechthin daraus ausschlösse und nur negativ dagegen verhielte, wurde nunmehr der höchste Punct der Philosophie, und das Nichtsseyn der Aufklärung ist durch das Bewußtwerden über dasselbe zum System geworden.

Unvollkommene Philosophieen gehören überhaupt dadurch, daß sie unvollkommen sind, unmittelbar einer empirischen Nothwendigkeit an, und deßwegen aus und an derselben läßt sich die Seite ihrer Unvollkommenheit begreiffen; das Empirische, was in der Welt als gemeine Wirklichkeit daliegt, ist in Philosophieen desselben in Form des Begriffs als Eins mit dem Bewußtseyn und darum gerechtfertigt vorhanden. Das gemeinschaftliche subjective Princip der obengenannten Philosophieen ist theils, nicht etwa eine eingeschränkte Form des Geistes einer kleinen Zeitperiode, oder einer geringen Menge,

theils hat die mächtige Geistesform, welche ihr Princip ist, ohne Zweifel in ihnen die Vollkommenheit seines Bewußtseyns und seiner philosophischen Bildung, und dem Erkenntnisse vollendet ausgesprochen zu werden, erlangt.

Die große Form des Weltgeistes aber, welche sich in jenen Philosophieen erkannt hat, ist das Princip des Nordens, und es religiös angesehen, des Protestantismus, die Subjectivität, in welcher Schönheit und Wahrheit, in Gefühlen und Gesinnungen, in Liebe und Verstand sich darstellt; die Religion baut im Herzen des Individuums ihre Tempel und Altäre, und Seufzer und Gebete suchen den Gott, dessen Anschauung es sich versagt, weil die Gefahr des Verstandes vorhanden ist, welcher das Angeschaute als Ding, den Hayn als Hölzer erkennen würde. Zwar muß auch das Innere äußerlich werden, die Absicht, in der Handlung Wirklichkeit erlangen, die unmittelbare religiöse Empfindung sich in äußerer Bewegung ausdrücken, und der die Objectivität der Erkenntniß fliehende Glauben sich in Gedanken, Begriffen und Worten objectiv werden; aber das Objective scheidet der Verstand genau von dem Subjectiven, und es wird dasjenige, was keinen Werth hat, und Nichts ist; so wie der Kampf der subjectiven Schönheit gerade dahin gehen muß, sich gegen die Nothwendigkeit gehörig zu verwahren, nach welcher das Subjective objectiv wird; und welche Schönheit in diesem reell werden, der Objectivität zufallen, und wo das Bewußtseyn auf die Darstellung und die Objectivität selbst sich richten, die Erscheinung bilden, oder in ihr sich gebildet bewegen wollte, das müßte ganz

wegfallen, denn es würde ein gefährlicher Ueberfluß und weil es vom Verstande zu einem Etwas gemacht werden könnte, ein Uebel, so wie das schöne Gefühl, das in schmerzlose Anschauung überginge, ein Aberglaube seyn.

Diese Macht, welche dem Verstand durch die subjective Schönheit gegeben wird, und ihrer Sehnsucht, die über das Endliche hinwegfliegt und für die es Nichts ist, zuerst zu widersprechen scheint, ist eine eben so nothwendige Seite, als ihr Bestreben gegen ihn; und sie wird sich in der Darstellung der Philosophieen dieser Subjectivität weiter ergeben. Es ist gerade durch ihre Flucht vor dem Endlichen, und das Festseyn der Subjectivität, wodurch ihr das Schöne zu Dingen überhaupt, der Hayn zu Hölzern, die Bilder zu Dingen, welche Augen haben und nicht sehen, Ohren, und nicht hören, und wenn die Ideale nicht in der völlig verständigen Realität genommen werden können als Klötze und Steine, zu Erdichtungen werden, und jede Beziehung auf sie als wesenloses Spiel oder als Abhängigkeit von Objecten und als Aberglauben erscheint.

Aber neben diesem allenthalben in der Wahrheit des Seyns nur Endlichkeit erblickenden Verstande hat die Religion als Empfindung, die ewig sehnsuchtsvolle Liebe ihre erhabene Seite darin, daß sie an keiner vergänglichen Anschauung noch Genusse hängen bleibt, sondern nach ewiger Schönheit und Seligkeit sich sehnt; sie ist als Sehnen etwas subjectives, aber was sie sucht, und ihr nicht im Schauen gegeben ist, ist das Absolute und Ewi-

ge; wenn aber das Sehnen seinen Gegenstand fände, so würde die zeitliche Schönheit eines Subjects als eines Einzelnen, seine Glückseligkeit, die Vollkommenheit eines der Welt angehörigen Wesens seyn, aber soweit als sie wirklich sie vereinzelte, so weit würde sie nichts schönes seyn; aber als der reine Leib der innern Schönheit hört das empirische Daseyn selbst auf, ein Zeitliches und etwas eigenes zu seyn. Die Absicht bleibt unbefleckt von ihrer Objectivität als Handlung, und die That so wie der Genuß wird sich nicht durch den Verstand zu einem Etwas gegen die wahre Identität des Innern und Aeußern erheben; die höchste Erkenntniß würde die seyn, welches dieser Leib seye, in dem das Individuum nicht ein einzelnes wäre, und das Sehnen zur vollkommenen Anschauung und zum seligen Genusse gelangte.

Nachdem die Zeit gekommen war, hatte die unendliche Sehnsucht über den Leib und die Welt hinaus, mit dem Daseyn sich versöhnt, aber so, daß die Realität, mit welcher die Versöhnung geschah, das Objective, welches von der Subjectivität anerkannt wurde, wirklich nur empirisches Daseyn, gemeine Welt und Wirklichkeit war, und also diese Versöhnung selbst, nicht den Charakter der absoluten Entgegensetzung, der im schönen Sehnen liegt, verlohr, sondern daß sie sich nun auf den andern Theil des Gegensatzes, auf die empirische Welt warf; und wenn um ihrer absoluten blinden Natur-Nothwendigkeit willen sie schon ihrer selbst im innerlichen Grunde sicher und fest war, bedurfte sie doch einer objectiven Form für diesen Grund, und die bewußt-

lose Gewißheit des Versenkens in die Realität des empirischen Daseyns muß nach eben der Nothwendigkeit der Natur zugleich sich zur Rechtfertigung und einem guten Gewissen zu verhelfen suchen; diese Versöhnung fürs Bewußtseyn machte sich in der Glückseligkeitslehre; so daß der fixe Punkt, von welchem ausgegangen wird, das empirische Subject, und das, womit es versöhnt wird, eben so die gemeine Wirklichkeit ist, zu der es Zutrauen fassen, und sich ihr ohne Sünde ergeben dürfe. Die tiefe Rohheit und völlige Gemeinheit, als der innere Grund dieser Glückseligkeitslehre, hat darinn allein seine Erhebung, daß er nach einer Rechtfertigung und einem guten Bewußtseyn strebt, welches, da es, weil das Empirische absolut, der Vernunft durch die Idee nicht möglich ist, allein die Objectivität des Verstandes, den Begriff erreichen kann, welcher Begriff sich als sogenannte reine Vernunft in seiner höchsten Abstraction dargestellt hat.

Der Dogmatismus der Aufklärerey und des Eudämonismus bestand also nicht darinn, daß er Glückseligkeit und Genuß zum Höchsten machte: denn wenn Glückseligkeit als Idee begriffen wird, hört sie auf etwas empirisches und zufälliges, so wie etwas sinnliches zu seyn; das vernünftige Thun und der höchste Genuß sind Eins im höchsten Daseyn; und das höchste Daseyn von Seiten seiner Idealität, welche, wenn sie isolirt wird, erst vernünftiges Thun, oder von Seiten seiner Realität, welche, wenn sie isolirt wird, erst Genuß und Gefühl heißen kann, auffassen zu wollen, ist völlig gleichgültig,

wenn die höchste Seligkeit höchste Idee ist, denn vernünftiges Thun und höchster Genuß, Idealität und Realität sind beyde gleicherweise in ihr und identisch. Jede Philosophie stellt nichts dar, als daß sie höchste Seligkeit als Idee construirt; indem der höchste Genuß durch Vernunft erkannt wird, fällt die Unterscheidbarkeit beyder unmittelbar hinweg; indem der Begriff und die Unendlichkeit, die im Thun, und die Realität und Endlichkeit, die im Genusse herrschend ist, ineinander aufgenommen werden. Die Polemik gegen die Glückseligkeit wird ein leeres Geschwätze heißen, wenn diese Glückseligkeit als der selige Genuß der ewigen Anschauung erkannt wird. Aber freylich hat dasjenige, was man Eudämonismus genannt, eine empirische Glückseligkeit, einen Genuß der Empfindung, nicht die ewige Anschauung und Seligkeit verstanden.

Dieser Absolutheit des empirischen und endlichen Wesens steht der Begriff, oder die Unendlichkeit so unmittelbar gegenüber, daß Eins durchs andere bedingt, und Eins mit dem andern, und weil das Eine in seinem für sich seyn absolut ist, es auch das andere, und das Dritte, das wahrhafte Erste, das Ewige jenseits dieses Gegensatzes ist. Das Unendliche, der Begriff, als an sich leer, das Nichts, erhält seinen Innhalt durch dasjenige, worauf es in seiner Entgegensetzung bezogen ist, nemlich die empirische Glückseligkeit des Individuums; unter welche Einheit des Begriffs, dessen Innhalt die absolute Einzelheit ist, alles zu setzen, und alle und jede Gestalt der Schönheit und Ausdruck einer Idee, Weisheit und Tugend, Kunst

und Wissenschaft für sie zu berechnen, das heißt, zu Etwas zu machen, was nicht an sich ist, denn das Einzige an sich ist der abstracte Begriff dessen, was nicht Idee, sondern absolute Einzelnheit ist, Weisheit und Wissenschaft heißt.

Nach dem festen Princip dieses Systems der Bildung, daß das Endliche an und für sich und absolut und die einzige Realität ist, steht also auf einer Seite das Endliche und Einzelne selbst in der Form der Mannichfaltigkeit, und in diese wird also alles religiöse, sittliche und schöne geworfen, weil es fähig ist, vom Verstande als ein Einzelnes begriffen zu werden; auf der andern Seite eben diese absolute Endlichkeit in der Form des Unendlichen, als Begriff der Glückseligkeit; das Unendliche und Endliche, die nicht in der Idee identisch gesetzt werden sollen, denn jedes ist absolut für sich, stehen auf diese Weise in der Beziehung des Beherrschens gegeneinander, denn im absoluten Gegensatz derselben ist der Begriff das Bestimmende. Aber über diesem absoluten Gegensatz und den relativen Identitäten des Beherrschens, und der empirischen Begreifflichkeit steht das Ewige; weil jener absolut ist, so ist diese Sphäre das Nichtzuberechnende, Unbegreifliche, Leere; ein unerkennbarer Gott, der jenseits der Gränzpfähle der Vernunft liegt; eine Sphäre, welche nichts ist für die Anschauung, denn die Anschauung ist hier nur eine sinnliche und beschränkte; eben so nichts für den Genuß, denn es gibt nur empirische Glückseligkeit; nichts für das Erkennen, denn, was Vernunft heißt, ist nichts als Berechnen alles und eines jeden

für die Einzelheit, und das Setzen aller Idee unter die Endlichkeit.

Dieser Grundcharakter des Eudämonismus und der Aufklärung, welcher die schöne Subjectivität des Protestantismus in eine empirische, die Poesie seines Schmerzens, der mit dem empirischen Daseyn alle Versöhnung verschmäht, in die Prosa der Befriedigung mit dieser Endlichkeit und des guten Gewissens darüber, umgeschaffen hatte, welches Verhältniß hat er in der Kantischen, Jacobischen und Fichte'schen Philosophie erhalten? Diese Philosophieen treten so wenig aus demselben heraus, daß sie denselben vielmehr nur aufs höchste vervollkommnet haben. Ihre bewußte Richtung geht unmittelbar gegen das Princip des Eudämonismus, aber dadurch, daß sie nichts als diese Richtung sind, ist ihr positiver Charakter jenes Princip selbst; so daß die Modification, welche diese Philosophieen in den Eudämonismus bringen, nur seiner Bildung eine Vervollkommnung gibt, die an sich für die Vernunft und Philosophie, für das Princip gleichgültig ist. Es bleibt in diesen Philosophieen das Absolutseyn des Endlichen und der empirischen Realität, und das absolute Entgegengesetztseyn des Unendlichen und Endlichen, und das Idealische ist nur begriffen als der Begriff; es bleibt im besondern, wenn dieser Begriff positiv gesetzt ist, die zwischen ihnen mögliche relative Identität allein, die Beherrschung des als reell und endlich erscheinenden, worunter zugleich alles schöne und sittliche gehört, durch den Begriff; wenn aber der Begriff als negativ gesetzt ist, so ist die Subjectivi-

tät des Individuums in empirischer Form vorhanden und das Beherrschen geschieht nicht durch den Verstand, sondern als eine natürliche Stärke und Schwäche der Subjectivitäten gegeneinander; es bleibt über dieser absoluten Endlichkeit und absoluten Unendlichkeit, das Absolute als eine Leerheit der Vernunft, und der fixen Unbegreifflichkeit und des Glaubens, der an sich vernunftlos, vernünftig darum heißt, weil jene auf ihre absolute Entgegensetzung eingeschränkte Vernunft ein höheres über sich erkennt, aus dem sie sich ausschließt.

In der Form als Eudämonismus hatte das Princip einer absoluten Endlichkeit die Vollkommenheit der Abstraction noch nicht erreicht, indem auf der Seite der Unendlichkeit der Begriff nicht rein gesetzt, sondern mit einem Innhalt erfüllt als Glückseligkeit steht. Dadurch, daß der Begriff nicht rein ist, ist er in positiver Gleichheit mit seinem Entgegengesetzten, denn dasjenige, was seinen Innhalt ausmacht, ist eben die Realität, hier in Begriffsform gesetzt, welche auf der andern Seite Mannichfaltigkeit ist, so daß keine Reflexion auf die Entgegensetzung vorhanden, oder die Entgegensetzung nicht objectiv, und nicht das Empirische als Negativität für den Begriff, der Begriff als Negativität für das Empirische, noch der Begriff als das an sich Negative gesetzt ist. In der Vollkommenheit der Abstraction aber ist die Reflexion auf diese Entgegensetzung, oder die ideelle Entgegensetzung objectiv, und jedes gesetzt als ein Etwas, welches nicht ist, was das andere ist; die Einheit und das Mannichfaltige treten hier als Abstractionen einander gegenüber, wodurch denn die Entgegengesetzten beyde Seiten der Positivität und der Negativität

gegeneinander haben; so daß also das Empirische zugleich ein absolutes Etwas für den Begriff ist, und zugleich absolutes Nichts. Durch jene Seite sind sie der vorherige Empirismus, durch diese sind sie zugleich Idealismus und Skepticismus; jenes nennen sie praktische, dieß theoretische Philosophie; in jener hat für den Begriff, oder an und für sich selbst, das Empirische absolute Realität; in dieser ist das Wissen vom demselben Nichts.

Innerhalb dieses gemeinschaftlichen Grundprincips, der Absolutheit der Endlichkeit und des daraus sich ergebenden absoluten Gegensatzes von Endlichkeit und Unendlichkeit, Realität und Idealität, Sinnlichem und Uebersinnlichem, und des Jenseitseyns des wahrhaft Reellen und Absoluten bilden diese Philosophieen wieder Gegensätze unter sich, und zwar die Totalität der für das Princip möglichen Formen. Die Kantische Philosophie stellt die objective Seite dieser ganzen Sphäre auf; der absolute Begriff, schlechthin für sich seyend als praktische Vernunft, ist die höchste Objectivität im Endlichen, absolut als die Idealität an und für sich postulirt. Die Jacobische Philosophie ist die subjective Seite, sie verlegt den Gegensatz und das absolut postulirte Identischseyn in die Subjectivität des Gefühls, als einer unendlichen Sehnsucht und eines unheilbaren Schmerzens. Die Fichtesche Philosophie ist die Synthese beyder; sie fordert die Form der Objectivität und der Grundsätze wie Kant; aber setzt den Widerstreit dieser reinen Objectivität gegen die Subjectivität zugleich als ein Sehnen und eine subjective Identität. Bey Kant ist der unendliche Begriff an und für sich gesetzt, und das allein von der Philoso-

phie anerkannte, bey Jacobi erscheint das Unendliche von Subjectivität afficirt, als Instinct, Trieb, Individualität; bey Fichte ist das von Subjectivität afficirte Unendliche selbst wieder als Sollen und Streben objectiv gemacht.

So diametral also diese Philosophieen sich dem Eudämonismus selbst entgegen setzen, so wenig sind sie aus ihm herausgetreten; es ist ihre schlechthin einzig ausgesprochene Tendenz, und von ihnen angegebnes Princip, sich über das Subjective und Empirische zu erheben; und der Vernunft ihr Absolutseyn und ihre Unabhängigkeit von der gemeinen Wirklichkeit zu vindiciren. Aber weil diese Vernunft schlechthin nur diese Richtung gegen das Empirische hat, das Unendliche an sich nur in Beziehung auf das Endliche ist; so sind diese Philosophieen, indem sie das Empirische bekämpfen, unmittelbar in seiner Sphäre geblieben, die Kantische und Fichte'sche haben sich wohl zum Begriff, aber nicht zur Idee erhoben; und der reine Begriff ist absolute Idealität und Leerheit, der seinen Innhalt und seine Dimensionen schlechthin nur in Beziehung auf das Empirische, und damit durch dasselbe hat und eben den absoluten sittlichen und wissenschaftlichen Empirismus begründet, den sie dem Eudämonismus zum Vorwurf machen. Die Jacobische Philosophie hat diesen Umweg nicht, den Begriff von der empirischen Realität abzusondern, und dem Begriff alsdenn seinen Innhalt wieder von eben dieser empirischen Realität, außer welcher für den Begriff nichts ist, als seine Vernichtung, geben zu lassen, sondern sie, da ihr Princip Subjectivität unmittelbar ist, ist unmittelbarer Eudämonismus,

nur mit dem Beyschlag der Negativität, indem sie darauf reflectirt, daß das Denken, welches der Eudämonismus noch nicht als das Ideelle, das Negative für die Realität erkennt, Nichts an sich ist.

Wenn die frühern wissenschaftlichen Erscheinungen dieses Realismus der Endlichkeit (denn was die unwissenschaftlichen betrifft, so gehört alles Thun und Treiben der neuern Cultur noch darein), der Lockeanismus und die Glückseligkeitslehre die Philosophie in empirische Psychologie verwandelt, und zum ersten und höchsten Standpunct den Standpunct eines Subjects und die schlechthin seyende Endlichkeit erhoben, und was für eine fühlende und bewußte Subjectivität, oder für eine nur in Endlichkeit versenkte, und der Anschauung und Erkenntniß des Ewigen sich entschlagende Vernunft das Universum nach einer verständigen Berechnung ist, gefragt und geantwortet hatten, so sind die Vervollständigung und Idealisirung dieser empirischen Psychologie die drey genannten Philosophieen, welche darin besteht, daß erkannt wird, dem Empirischen sey der unendliche Begriff schlechthin entgegengesetzt und die Sphäre dieses Gegensatzes ein Endliches und ein Unendliches sey absolut; wenn aber so Unendlichkeit der Endlichkeit entgegengesetzt ist, ist eins so endlich als das andere; und über derselben, jenseits des Begriffs und des Empirischen sey das Ewige, aber Erkenntnißvermögen und Vernunft seyen schlechthin nur jene Sphäre. In einer solchen nur endliches denkenden Vernunft findet sich freylich, daß sie nur endliches denken; in der Vernunft als Trieb und Instinct findet sich, daß sie das Ewige nicht

denken kann. Der Idealismus, (der in der subjectiven Dimension, nemlich in der Jacobischen Philosophie, nur die Form eines Skepticismus und auch nicht des wahren haben kann, weil hier das reine Denken nur als subjectives gesetzt wird, dahingegen der Idealismus darin besteht, daß es das objective ist) — dessen diese Philosophieen fähig sind, ist ein Idealismus des Endlichen nicht in dem Sinne, daß das Endliche in ihnen nichts wäre, sondern das Endliche ist in die ideelle Form aufgenommen, und endliche Idealität, d. h. reiner Begriff, eine der Endlichkeit absolut entgegengesetzte Unendlichkeit, mit dem realen Endlichen, beyde gleicherweise absolut gesetzt.

Hiernach ist denn das an sich und einzige Gewisse, daß ein denkendes Subject, eine mit Endlichkeit afficirte Vernunft ist, und die ganze Philosophie besteht darin, das Universum für diese endliche Vernunft zu bestimmen; die sogenannte Kritik der Erkenntnißkräfte bei Kant, das nicht Uebersliegen des Bewußtseyns und nicht Transcendentwerden bey Fichte, und bey Jacobi, nichts für die Vernunft unmögliches unternehmen heißt nichts anders als die Vernunft auf die Form der Endlichkeit absolut einschränken, und in allem vernünftigen Erkennen die Absolutheit des Subjects nicht vergessen, und die Beschränktheit zum ewigen Gesetz und Seyn sowohl an sich als für die Philosophie machen. Es ist also in diesen Philosophieen nichts zu sehen, als die Erhebung der Reflexions-Cultur zu einem System; eine Cultur des gemeinen Menschenverstandes, der sich bis zum Denken eines Allgemeinen erhebt, den unendlichen Begriff aber, weil er gemeiner Verstand bleibt, für absolutes Denken nimmt,

und sein sonstiges Anschauen des Ewigen und den unendlichen Begriff schlechthin auseinander läßt, es sey entweder, daß er auf jenes Anschauen überhaupt Verzicht thut, und sich im Begriff und der Empirie hält, oder daß er beyde hat, aber es nicht vereinigen, sein Anschauen nicht in den Begriff aufnehmen, noch Begriff und Empirie gleicherweise vernichten kann. Die Qual der bessern Natur unter dieser Beschränktheit oder absoluten Entgegensetzung drückt sich durch das Sehnen und Streben, das Bewußtseyn, daß es Beschränktheit ist, über die sie nicht hinaus kann, als Glauben an ein Jenseits dieser Beschränktheit aus; aber als perennirendes Unvermögen zugleich die Unmöglichkeit, über die Schranke in das sich selbst klare und sehnsuchtslose Gebiet der Vernunft sich zu erheben.

Da der feste Standpunkt, den die allmächtige Zeit und ihre Cultur für die Philosophie fixirt haben, eine mit Sinnlichkeit afficirte Vernunft ist, so ist das, worauf solche Philosophie ausgehen kann, nicht, Gott zu erkennen, sondern, was man heißt, den Menschen; dieser Mensch und die Menschheit sind ihr absoluter Standpunkt; nämlich als eine fixe unüberwindliche Endlichkeit der Vernunft; nicht als Abglanz der ewigen Schönheit, als geistiger Focus des Universums, sondern als eine absolute Sinnlichkeit, welche aber das Vermögen des Glaubens hat, sich noch mit einem ihr fremden Uebersinnlichen an einer und anderer Stelle anzutünchen. Wie wenn die Kunst aufs Porträtiren eingeschränkt, ihr idealisches darin hätte, daß sie ins Auge eines gemeinen Gesichts noch eine Sehnsucht, in seinen Mund noch ein

wehmüthiges Lächeln brächte, aber ihr die über Sehnsucht und Wehmuth erhabenen Götter schlechthin untersagt wäre darzustellen, als ob die Darstellung ewiger Bilder nur auf Kosten der Menschlichkeit möglich wäre, so soll die Philosophie nicht die Idee des Menschen, sondern das Abstractum der mit Beschränktheit vermischten empirischen Menschheit darstellen, und den Pfahl des absoluten Gegensatzes unbeweglich in sich eingeschlagen tragen, und, indem sie sich ihre Eingeschränktheit auf das Sinnliche deutlich macht, sie mag dieß ihr Abstractum analysiren, oder auf die schöngeisterische und rührende Weise ganz lassen, sich zugleich mit der oberflächlichen Farbe eines Uebersinnlichen schmücken, indem sie im Glauben auf ein Höheres verweist. Aber die Wahrheit kann durch ein solches Heiligen der Endlichkeit, die bestehen bleibt, nicht hintergangen werden, denn die wahre Heiligung müßte dasselbe vernichten; wenn der Künstler, der nicht der Wirklichkeit, dadurch, daß er die ätherische Beleuchtung auf sie fallen läßt, und sie ganz darein aufnimmt, die wahre Wahrheit zu geben, sondern nur die Wirklichkeit an und für sich, wie sie gewöhnlich Realität und Wahrheit heißt, ohne weder das eine noch das andere zu seyn, darzustellen vermag, zu dem rührenden Mittel gegen die Wirklichkeit, dem Mittel der Sehnsucht und Sentimentalität flieht, und allenthalben der Gemeinheit Thränen auf die Wangen macht, und ein Ach Gott! in den Mund gibt, wodurch seine Gestalten freylich gegen den Himmel über das Wirkliche hinaus sich richten, aber wie die Fledermäuse, weder dem Vögelgeschlecht noch dem Thiergeschlecht, weder der Erde noch dem Himmel angehören, und solche

Schönheit nicht ohne Häßlichkeit, solche Sittlichkeit nicht ohne Schwäche und Niederträchtigkeit, solcher Verstand, der dabey vorkommt, nicht ohne Plattheit, das Glück und Unglück, das dabey mitspielt, jenes nicht ohne Gemeinheit, dieses nicht ohne Angst und Feigheit, beydes nicht ohne Verächtlichkeit seyn kann; eben so wenig kann die Philosophie das Endliche und die Subjectivität, wenn sie sie als absolute Wahrheit nach ihrer Weise in Begriffsform aufnimmt, dadurch reinigen, daß sie dieselbe mit Unendlichem in Beziehung bringen; denn dieses Unendliche ist selbst nicht das Wahre, weil es die Endlichkeit nicht aufzuzehren vermag. Wenn aber in ihr die Wirklichkeit und das Zeitliche als solches verschwindet, so gilt dieß für grausames Seciren, das den Menschen nicht ganz läßt, und für ein gewaltthätiges Abstrahiren, das keine Wahrheit, besonders nicht praktische Wahrheit hat, und eine solche Abstraction wird begriffen, als schmerzerregendes Wegschneiden eines wesentlichen Stückes von der Vollständigkeit des Ganzen; als wesentliches Stück aber wird erkannt, und als ein absolutes An-sich, das Zeitliche und Empirische, und die Privation; es ist, als ob derjenige, der nur die Füße eines Kunstwerks sieht, wenn das ganze Werk seinen Augen enthüllt wird, darüber klagte, daß er der Privation privirt, die Unvollständigkeit verunvollständigt worden sey. Das Endliche erkennen ist kein solches Erkennen eines Theils und eines Einzelnen; wenn das Absolute zusammengesetzt wäre aus Endlichem und Unendlichem, so würde die Abstraction vom Endlichen allerdings ein Verlust seyn, aber in der Idee ist endliches und unendliches Eins, und deß-

wegen die Endlichkeit als solche verschwunden, insofern sie an und für sich Wahrheit und Realität haben sollte; es ist aber nur das, was an ihr Negation ist, negirt worden, und also die wahre Affirmation gesetzt. Das höchste Abstractum jener absolutgemachten Negation ist die Egoität, wie sonst das Ding die höchste Abstraction der Position; Eins wie das andere ist selbst nur eine Negation des andern; reines Seyn, wie reines Denken, — ein absolutes Ding und absolute Egoität sind gleicherweise die Endlichkeit zu einem Absoluten gemacht, und auf dieser einen und selben Stuffe stehen, um von den andern Erscheinungen nicht zu sprechen, Eudämonismus und Aufklärerey, so wie Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, zu deren ausgeführterer Gegeneinanderstellung wir jetzt uns wenden.

A.

Kantische Philosophie.

Die Kantische Philosophie ist ihres Princips der Subjectivität und des formalen Denkens, dadurch, daß ihr Wesen darin besteht, kritischer Idealismus zu seyn, geradezu geständig; und in der Sicherheit ihres Standpuncts, die Einheit der Reflexion zum Höchsten zu machen, gibt sie in dem unbesorgtesten Erzählen die Offenbahrung dessen, was sie ist und will; der Name Vernunft, den sie dem Begriffe gibt, vermag den Aufschluß, darüber, höchstens zu erschweren oder zu verhüllen; auf den niedrigern Standpuncten, wo ihr in Wahrheit eine Idee zum Grunde liegt, macht theils die Verworrenheit, in der sie die Idee ausdrückt, Mühe, sie zu erkennen, theils verwandelt sie selbst das Vernünftige wieder bald genug in ein Verständiges und Bedingtes; sonst aber geräth sie als auf bloße Möglichkeiten des Denkens, und aller Realität entbehrende überschwengliche Begriffe, öfters in ihrem Wege beiläufig auf Ideen, welche sie bald genug als bloße leere Gedanken wieder fallen läßt; und die höchste Idee, auf welche sie in ihrem kritischen Geschäfte stieß, und sie als eine leere Grübeley und einen unnatürlichen bloßen Schulwitz, aus Begriffen eine Realität heraus zu

klauben, behandelte, stellt sie selbst aber am Ende ihrer Philosophie als ein Postulat auf, das eine nothwendige Subjectivität hätte, aber nicht diejenige absolute Objectivität, um von dieser Idee, statt mit ihr im Glauben zu enden, ganz allein die Philosophie anzufangen und sie als den alleinigen Inhalt derselben anzuerkennen. Wenn die Kantische Philosophie schlechthin in dem Gegensatze verweilt, und die Identität desselben zum absoluten Ende der Philosophie, d. h. zur reinen Gränze, die nur eine Negation derselben ist, macht, so muß dagegen als Aufgabe der wahren Philosophie nicht angesehen werden, die Gegensätze, die sich vorfinden, die bald als Geist und Welt, als Seele und Leib, als Ich und Natur u. s. w. aufgefaßt werden, in ihrem Ende zu lösen, sondern ihre einzige Idee, welche für sie Realität und wahrhafte Objectivität hat, ist das absolute Aufgehobenseyn des Gegensatzes, und diese absolute Identität ist weder ein allgemeines subjectives nicht zu realisirendes Postulat, sondern sie ist die einzige wahrhafte Realität; noch das Erkennen derselben ein Glauben, d. h. ein Jenseits für das Wissen, sondern ihr einziges Wissen. Weil nun die Philosophie in der absoluten Identität weder das eine der entgegengesetzten, noch das andere, in seiner Abstraction von dem andern, für sich seyend anerkennt, sondern die höchste Idee indifferent gegen beydes, und jedes einzeln betrachtet, Nichts ist, ist sie Idealismus; und die Kantische Philosophie hat das Verdienst, Idealismus zu seyn, insofern sie erweist, daß weder der Begriff für sich allein, noch die Anschauung für sich allein, Etwas, die Anschauung für sich blind und der Begriff für sich leer

ist; und daß die endliche Identität beyder im Bewußtseyn, welche Erfahrung heißt, eben so wenig eine vernünftige Erkenntniß ist; aber indem die Kantische Philosophie jene endliche Erkenntniß für die einzig mögliche erklärt, und zu dem an sich seyenden, zum positiven, eben jene negative, rein idealistische Seite oder wieder eben jenen leeren Begriff als absolute, sowohl theoretische als praktische Vernunft macht, fällt sie zurück in absolute Endlichkeit und Subjectivität; und die ganze Aufgabe und Inhalt dieser Philosophie ist nicht das Erkennen des Absoluten, sondern das Erkennen dieser Subjectivität oder eine Kritik der Erkenntnißvermögen.

„Ich hielte dafür, daß es gleichsam der erste Schritt wäre, den verschiedenen Untersuchungen, die das Gemüth des Menschen gerne unternimmt, ein Genüge zu thun, wenn wir unsern Verstand genau betrachteten, unsere Kräfte erforschten und zusähen, zu welchen Dingen sie aufgelegt sind. Wenn die Menschen mit ihren Untersuchungen weiter gehen, als es ihre Fähigkeit zuläßt, und ihre Gedanken auf einer so tiefen See umherschweifen lassen, wo sie keine Spur finden können; so ist es kein Wunder, daß sie lauter Zweifel erregen, und der Streitigkeiten immer mehr machen, welche, da sie sich niemals auflösen und ausmachen lassen, nur dienen, ihre Zweifel zu unterhalten und zu vermehren, und sie endlich in der vollkommenen Zweiflerey zu bestärken. Würde hingegen die Fähigkeit unseres Verstandes wohl überlegt, würde einmal entdeckt, wie weit sich unsere Erkenntniß erstreckt, und der Horizont gefunden, welcher zwischen dem erleuchteten und dem finstern Theile, zwischen demjenigen,

was sich begreifen läßt, und demjenigen, was sich nicht begreifen läßt, die Scheidegränzen macht; so würden vielleicht die Menschen mit wenigerer Schwierigkeit bey der erkannten Unwissenheit des einen beruhen, und ihre Gedanken und Reden mit mehrerem Vortheil und Vergnügen zu dem andern anwenden."

Mit solchen Worten drückt Locke in der Einleitung zu seinem Versuche den Zweck seines Unternehmens aus, Worte, welche man eben so in der Einleitung zur Kantischen Philosophie lesen könnte, welche sich gleichfalls innerhalb des Lockeschen Zwecks, nämlich der Betrachtung des endlichen Verstandes einschränkt.

Innerhalb dieser Schranke aber und ungeachtet der ganz anders lautenden höchsten Resultate findet sich die wahrhafte Vernunftidee ausgedrückt in der Formel: **wie sind synthetische Urtheile** *a priori* **möglich**; es ist aber Kant begegnet, was er Hume vorwirft, nämlich, daß er diese Aufgabe der Philosophie bey weitem nicht bestimmt genug und in ihrer Allgemeinheit dachte, sondern bloß bey der **subjectiven** und äußerlichen Bedeutung dieser Frage stehen blieb, und herauszubringen glaubte, daß ein vernünftiges Erkennen unmöglich sey, und nach seinen Schlüssen würde alles, was Philosophie heißt, auf einen bloßen Wahn von vermeynter Vernunfteinsicht hinauslaufen.

Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Dieses Problem drückt nichts anders aus, als die Idee, daß in dem synthetischen Urtheil Subject und Prädicat, jenes das Besondere, dieses das Allgemeine, jenes in der Form des Seyns, dieß in der Form des Denkens, —

dieses ungleichartige zugleich a priori, d. h. absolut identisch ist. Die Möglichkeit dieses Setzens ist allein die Vernunft, welche nichts anders ist, als diese Identität solcher ungleichartigen. Man erblickt diese Idee durch die Flachheit der Deduction der Kategorien hindurch, und in Beziehung auf Raum und Zeit nicht da, wo sie seyn sollte, in der transcendentalen Erörterung dieser Formen, aber doch in der Folge, wo die ursprünglich synthetische Einheit der Apperception erst bey der Deduction der Kategorieen zum Vorschein kommt, und auch als Princip der figürlichen Synthesis, oder der Formen der Anschauung erkannt, und Raum und Zeit selbst als synthetische Einheiten und die productive Einbildungskraft, Spontaneität und absolute synthetische Thätigkeit, als Princip der Sinnlichkeit begriffen wird, welche vorher nur als Receptivität charakterisirt worden war.

Diese ursprüngliche synthetische Einheit, d. h. eine Einheit, die nicht als Product entgegengesetzter begriffen werden muß, sondern als wahrhaft nothwendige, absolute, ursprüngliche Identität entgegengesetzter, ist sowohl Princip der productiven Einbildungskraft, der blinden, d. h. in die Differenz versenkten, von ihr sich nicht abscheidenden, als der die Differenz identisch setzenden, aber von den Differenten sich unterscheidenden Einheit, als Verstand; woraus erhellt, daß die Kantischen Formen der Anschauung und die Formen des Denkens gar nicht als besondere isolirte Vermögen auseinander liegen, wie man es sich gewöhnlich vorstellt. Eine und ebendieselbe synthetische Einheit, — und was diese hier heißt, ist so eben bestimmt worden — ist das Princip des Anschauens

und des Verstandes, der Verstand ist allein die höhere Potenz, in welcher die Identität, die im Anschauen ganz und gar in die Mannichfaltigkeit versenkt ist, zugleich als ihr entgegengesetzt sich in sich als Allgemeinheit, wodurch sie die höhere Potenz ist, constituirt; Kant hat deßwegen ganz Recht, die Anschauung ohne die Form blind zu nennen, denn in der Anschauung ist nicht der relative Gegensatz und also auch nicht die relative Identität zwischen Einheit und Differenz, als in welcher relativen Identität und Gegensatz das Sehen oder das Bewußtseyn besteht, vorhanden, sondern die Identität ist wie im Magnet völlig mit der Differenz identisch: insofern aber die Anschauung eine sinnliche, d. h. der Gegensatz nicht wie in der intellectuellen Anschauung aufgehoben ist, sondern in der empirischen Anschauung als einer solchen hervortreten muß, so besteht er auch in dieser Form des Versenktseyns, und so treten die Gegensätze als zwey Formen des Anschauens auseinander, die eine als Identität des Denkens, die andere als Identität des Seyns, als Anschauung der Zeit und des Raums. — Eben so ist der Begriff leer ohne Anschauung, denn die synthetische Einheit ist nur Begriff, indem sie die Differenz so verbindet, daß sie zugleich außerhalb derselben in relativem Gegensatz ihr gegenüber tritt; der reine Begriff isolirt ist die leere Identität; nur als relativ identisch zugleich mit dem, welchem er gegenüber steht, ist er Begriff und erfüllt nur durch das Mannichfaltige der Anschauung; sinnliche Anschauung $A = B$; Begriff $A^2 = (A = B)$.

Was den Hauptumstand betrifft, daß die pro-

ductive Einbildungskraft, sowohl in der Form des sinnlichen Anschauens, als des Begreiffens der Anschauung oder der Erfahrung eine wahrhaft speculative Idee ist, so kann die Identität durch den Ausdruck einer synthetischen Einheit den Anschein, als ob sie die Antithesis voraussetzte, und der Mannichfaltigkeit der Antithesis, als eines von ihr unabhängigen und für sich seyenden bedürfte, also der Natur nach später wäre als die Entgegensetzung, erhalten; allein jene Einheit ist bey Kant unwidersprechlich die absolute, ursprüngliche Identität des Selbstbewußtseyns, welche apriorisch absolut aus sich das Urtheil setzt, oder vielmehr als Identität des Subjectiven und Objectiven im Bewußtseyn als Urtheil erscheint; diese ursprüngliche Einheit der Apperception, heißt synthetisch eben wegen ihrer Doppelseitigkeit, weil in ihr das Entgegengesetzte absolut Eins ist; wenn die absolute Synthesis, die insofern absolut ist, als sie nicht ein Aggregat von zusammengelesenen Mannichfaltigkeiten, und erst nach diesen, und zu ihnen hinzugetreten ist, getrennt, und auf ihre entgegengesetzten reflectirt wird, so ist das Eine derselben, das leere Ich, der Begriff, das andere, Mannichfaltigkeit, Leib, Materie oder wie man will; Kant sagt sehr gut, Krit. der r. Vernunft S. 135: durch das leere Ich als einfache Vorstellung ist nichts mannichfaltiges gegeben; die wahre synthetische Einheit oder vernünftige Identität ist nur diejenige, welche die Beziehung ist des Mannichfaltigen auf die leere Identität, das Ich; aus welcher, als ursprünglicher Synthesis, das Ich, als denkendes Subject, und das Mannichfaltige, als Leib und Welt sich erst abscheiden; wodurch also Kant

die Abstraction des Ich, oder der verständigen Identität, selbst von dem wahren Ich, als absoluter, ursprünglich synthetischer Identität als dem Princip unterscheidet.

So hat Kant in Wahrheit seine Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, gelöst; sie sind möglich durch die ursprüngliche absolute Identität von ungleichartigem, aus welcher als dem Unbedingten sie selbst als in die Form eines Urtheils getrennt erscheinendes Subject und Prädicat, Besonderes und Allgemeines erst sich sondert. Das Vernünftige oder, wie Kant sich ausdrückt, das Apriorische dieses Urtheils, die absolute Identität, als Mittelbegriff, stellt sich aber im Urtheil nicht, sondern im Schluß dar; im Urtheil ist sie nur die Copula: ist, ein Bewußtloses; und das Urtheil selbst ist nur die überwiegende Erscheinung der Differenz; das Vernünftige ist hier für das Erkennen eben so in den Gegensatz versenkt, wie für das Bewußtseyn überhaupt die Identität in der Anschauung, die Copula ist nicht ein Gedachtes, Erkanntes, sondern drückt gerade das Nichterkanntseyn des Vernünftigen aus; was zum Vorschein kommt und im Bewußtseyn ist, ist nur das Product, als Glieder des Gegensatzes: Subject und Prädicat; und nur sie sind in der Form des Urtheils, nicht ihr Einsseyn als Gegenstand des Denkens gesetzt. In der sinnlichen Anschauung tritt nicht Begriff und Reelles einander gegenüber; in dem Urtheil zieht sich die Identität als Allgemeines zugleich aus ihrem Versenktseyn in die Differenz, die auf diese Weise als Besonderes erscheint, heraus, und tritt diesem Versenktseyn gegenüber; aber die vernünftige Identität der Identität, als des Allge-

meinen und des Besondern ist das Bewußtlose im Urtheil, und das Urtheil selbst nur die Erscheinung desselben.

Von der ganzen transscendentalen Deduction sowohl der Formen der Anschauung, als der Kategorie überhaupt, kann, ohne von dem Ich, welches das Vorstellende und Subject ist und das alle Vorstellungen nur Begleitende von Kant genannt wird, dasjenige, was Kant das Vermögen der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception nennt, zu unterscheiden, und diese Einbildungskraft, nicht als das Mittelglied, welches zwischen ein existirendes absolutes Subject und eine absolute existirende Welt erst eingeschoben wird, sondern sie als das, welches das Erste und Ursprüngliche ist, und aus welchem das subjective Ich sowohl als die objective Welt erst zur nothwendig zweytheiligen Erscheinung und Product sich trennen, allein als das Ansich zu erkennen, nichts verstanden werden. Diese Einbildungskraft als die ursprüngliche zweyseitige Identität, die nach einer Seite Subject überhaupt wird, nach der andern aber Object, und ursprünglich beydes ist, ist nichts anders als die Vernunft selbst, deren Idee vorhin bestimmt worden ist; nur Vernunft als erscheinend in der Sphäre des empirischen Bewußtseyns; daß das Ansich des empirischen Bewußtseyns die Vernunft selbst ist, und productive Einbildungskraft, sowohl als anschauend als auch als erfahrend nicht besondere von der Vernunft abgesonderte Vermögen sind, und daß diese productive Einbildungskraft nur Verstand heißt, insofern die Kategorien als die bestimmten Formen der erfahrenden Einbildungskraft unter der Form des Unend-

lichen gesetzt, und als Begriffe fixirt werden, welche gleichfalls in ihrer Sphäre ein vollständiges System bilden, dieß muß vorzüglich von denjenigen aufgefaßt werden, welche, wenn sie von Einbildungskraft sprechen hören, weder an Verstand, noch vielweniger aber an Vernunft, sondern nur an Ungesetzmäßigkeit, Willkühr und Erdichtung denken, und sich von der Vorstellung einer qualitativen Mannichfaltigkeiten von Vermögen und Fähigkeiten des Geistes nicht losmachen können; in der Kantischen Philosophie hat man die productive Einbildungskraft deßwegen mehr passiren lassen, weil ihre reine Idee allerdings ziemlich vermischt, wie andere Potenzen, und fast in der gewöhnlichen Form psychologischer aber apriorischer Vermögen dargestellt ist, und Kant das alleinige Apriorische, es sey der Sinnlichkeit oder des Verstandes, oder was es ist, nicht als die Vernunft, sondern nur unter formalen Begriffen von Allgemeinheit und Nothwendigkeit erkannt, und wie wir gleich sehen werden, das wahrhaft Apriorische selbst wieder zu einer reinen, d. h. nicht ursprünglich synthetischen Einheit gemacht hat.

Indem aber das Ansich in der Potenz der Einbildungskraft aufgestellt, aber die Duplicität derselben als eine reflectirte Duplicität, nemlich als Urtheil, und eben so die Identität derselben als Verstand und Kategorie, also als eine gleichfalls reflectirte und relative aufgefaßt worden ist, so mußte auch die absolute Identität der relativen, als Allgemeines oder als Kategorie fixirten Identität und der relativen Duplicität des Allgemeinen und des Besondern reflectirt, und als Vernunft erkannt werden; allein die Einbildungskraft, welche Vernunft ist, versenkt

in Differenz, wird als diese Potenz nur in die Form der Unendlichkeit erhoben, als Verstand fixirt, und diese bloß relative Identität tritt dem Besondern nothwendig entgegen, ist schlechthin von ihm afficirt als einem ihr Fremden und Empirischen, und das Ansich beyder, die Identität dieses Verstands und des Empirischen, oder das Apriorische des Urtheils kommt nicht zum Vorschein; und die Philosophie geht vom Urtheil nicht bis zum apriorischen Schluß, vom Anerkennen, daß es Erscheinung des Ansich ist, nicht zum Erkennen des Ansich fort; und deßwegen kann, und in dieser Potenz muß das absolute Urtheil des Idealismus in der kantischen Darstellung so aufgefaßt werden, daß das Mannichfaltige der Sinnlichkeit, das empirische Bewußtseyn als Anschauung und Empfindung, an sich etwas unverbundenes, die Welt ein in sich zerfallendes ist, das erst durch die Wohlthat des Selbstbewußtseyns der verständigen Menschen einen objectiven Zusammenhang und Halt, Substantialität, Vielheit und sogar Wirklichkeit und Möglichkeit erhält; eine objective Bestimmtheit, welche der Mensch hin-sieht, und hinauswirft. Die ganze Deduction erhält alsdenn den sehr faßlichen Sinn, die Dinge an sich und die Empfindungen,— und in Ansehung der Empfindungen und ihrer empirischen Realität bleibt nichts übrig als zu denken, daß die Empfindung von den Dingen an sich herkomme, denn von ihnen kommt überhaupt die unbegreifliche Bestimmtheit des empirischen Bewußtseyns, und sie können weder angeschaut, noch auch erkannt werden; was in der Erfahrung Form der Anschauung ist, gehört der figürlichen, was Begriff ist, gehört der intellectuellen Synthesis, für die

Dinge an sich bleibt kein anderes Organ als die Empfindung, denn diese ist allein nicht à priori d. h. nicht im menschlichen Erkenntnißvermögen, für welches nur Erscheinungen sind, gegründet, — daß die Dinge an sich, und die Empfindungen ohne objective Bestimmtheit sind; ihre objective Bestimmtheit ist ihre Einheit, diese Einheit aber ist allein Selbstbewußtseyn eines Erfahrung habenden Subjects; und also eben so wenig etwas wahrhaft Apriorisches und an sich seyendes als irgend eine andre Subjectivität; der kritische Idealismus bestände demnach in Nichts als in dem formalen Wissen, daß Subject und die Dinge, oder das Nicht Ich jedes für sich existiren, das Ich des: Ich denke, und das Ding an sich, nicht als ob jedes von ihnen Substanz, das eine als Seelending, das andere als objectives Ding gesetzt wäre, sondern Ich des Ich denke, als Subject, ist absolut so wie das jenseits desselben liegende Ding an sich, beyde ohne weitere Bestimmtheit nach Kategorieen; die objective Bestimmtheit und ihre Formen treten erst ein in der Beziehung beyder auf einander; und diese ihre Identität ist die formale, die als Causalzusammenhang erscheint, so daß Ding an sich Object wird, insofern es einige Bestimmtheit vom thätigen Subject erhält, welche in beyden dadurch allein eine und ebendieselbe ist, aber außerdem sind sie etwas völlig ungleiches; identisch wie Sonne und Stein es sind in Ansehung der Wärme, wenn die Sonne den Stein wärmt. In eine solche formale Identität, ist die absolute Identität des Subjects und Objects, und der transcendentale Idealismus in diesen formalen oder vielmehr und eigentlich psychologischen Idealismus übergegangen. — Das Urtheil,

wenn die Trennung von Subject und Object gemacht ist, erscheint wieder gedoppelt im Subjectiven und im Objectiven, als ein Uebergang von einem Objectiven zu einem andern, die selbst wieder im Verhältniß eines Subjectiven und Objectiven gesetzt sind, und der Identität beyder; ebenso von einer subjectiven Erscheinung zu einer andern; so ist die Schwere das Objective, als ein Subjectives oder Besonderes der Körper, als ein Objectives oder Allgemeines aber die Bewegung; oder das Subjective, die Einbildungskraft, als Subjectives oder Besonderes, Ich, als Objectives aber oder Allgemeines die Erfahrung. Diese Verhältnisse der Erscheinung, als Urtheile hat Kant auf ihrer objectiven Seite im System der Grundsätze der Urtheilskraft aufgestellt; und insofern die Identität des in einem solchen Verhältniß des Urtheils als ungleichartig erscheinenden, z. B. insofern das, was Ursache ist, nothwendig, d. h. absolut verbunden dem Bewirkten, also transcendentale Identität ist, ist wahrer Idealismus darin zu sehen. Aber dieses ganze System der Grundsätze tritt selbst wieder als ein bewußter menschlicher Verstand auf die eine Seite, als ein Subjectives; und es ist itzt die Frage, welches Verhältniß hat dieses Urtheil, nehmlich diese Subjectivität des Verstands zur Objectivität? Beydes ist identisch, aber formal identisch, indem die Ungleichartigkeit der Erscheinung hier weggelassen ist; die Form A ist als dieselbe im Subject und Object vorhanden; sie ist nicht zugleich auf eine ungleichartige Weise, d. h. das einemal als ein Subjectives, das andremal als ein Objectives, das einemal als Einheit, das andremal als Mannichfaltigkeit gesetzt, wie die Entgegen-

setzung und Erscheinung allein erkannt werden muß; nicht das einemal als Punkt, das andremal als Linie, nicht 1 = 2; sondern, wenn das Subjective Punct ist, so ist auch das Objective Punct; ist das Subjective, Linie, so ist auch das Objective, Linie; ein und ebendasselbe wird das einemal als Vorstellung, das anderemal als existirendes Ding betrachtet; der Baum als meine Vorstellung, und als ein Ding; die Wärme, Licht, Roth, Süß u. s. w. als meine Empfindung und als eine Eigenschaft eines Dings; so wie die Kategorie das einemal als Verhältniß meines Denkens, das andremal als Verhältniß der Dinge gesetzt wird. Daß nun eine solche Verschiedenheit, wie sie hier vorgestellt ist, nur verschiedene Seiten meines subjectiven Betrachtens, und daß diese Seiten nicht selbst wieder objectiv in der Entgegensetzung als Erkennen der Erscheinung gesetzt sind, sondern jene formale Identität als die Hauptsache erscheint, dieß macht das Wesen des formalen oder psychologischen Idealismus aus, welcher die Erscheinung des Absoluten eben so wenig nach ihrer Wahrheit erkennt, als die absolute Identität, — Eins ist schlechthin unzertrennlich vom andern, — und in welchen die Kantische, aber besonders die Fichtesche Philosophie alle Augenblicke übergleitet. — Eine solche formale Identität hat unmittelbar eine unendliche Nichtidentität gegen oder neben sich, mit der sie auf eine unbegreifliche Weise coalesciren muß; so kommt denn auf eine Seite das Ich mit seiner productiven Einbildungskraft, oder vielmehr mit seiner synthetischen Einheit, die so isolirt gesetzt formale Einheit des Mannichfaltigen ist, neben dieselbe aber eine Unendlichkeit der Empfindungen und, wenn

man will, der Dinge an sich, welches Reich insofern es von den Kategorieen verlassen ist, nichts anders als ein formloser Klumpen seyn kann, obschon es auch nach der Kritik der Urtheilskraft als ein Reich der schönen Natur Bestimmtheiten in sich enthält, für welche die Urtheilskraft nicht subsumirend, sondern nur reflectirend seyn kann; aber, weil doch Objectivität und Halt überhaupt nur von den Kategorieen herkommt, dieß Reich aber ohne Kategorieen und doch für sich und für die Reflexion ist, so kann man sich dasselbe nicht anders vorstellen, als wie den ehernen König im Märchen, den ein menschliches Selbstbewußtseyn mit den Adern der Objectivität durchzieht, daß er als aufgerichtete Gestalt steht, welche Adern der formale transcendentale Idealismus ihr ausleckt, so daß sie zusammensinkt, und ein Mittelding zwischen Form und Klumpen ist, widerwärtig anzusehen; und für die Erkenntniß der Natur, und ohne die von dem Selbstbewußtseyn ihr eingesprützten Adern, bleibt nichts als die Empfindung.

Auf diese Weise wird also die Objectivität der Kategorieen in der Erfahrung, und die Nothwendigkeit dieser Verhältnisse, selbst wieder etwas zufälliges und ein subjectives; dieser Verstand ist menschlicher Verstand, ein Theil des Erkenntnißvermögens, Verstand eines fixen Punkts der Egoität. Die Dinge, wie sie durch den Verstand erkannt werden, sind nur Erscheinungen, Nichts an sich, was ein ganz wahrhaftes Resultat ist; der unmittelbare Schluß aber ist, daß auch ein Verstand, der nur Erscheinungen und ein Nichts an sich erkennt, selbst Erscheinung und nichts an sich ist; aber der so erken-

nende, discursive Verstand wird dagegen als an sich und absolut und dogmatisch wird das Erkennen der Erscheinungen als die einzige Weise des Erkennens betrachtet, und die Vernunfterkenntniß geleugnet. Wenn die Formen, durch welche das Object ist, nichts an sich sind, so müssen sie auch nichts an sich für eine erkennende Vernunft seyn; daß aber der Verstand das Absolute des menschlichen Geistes ist, darüber scheint Kant nie ein leiser Zweifel aufgestiegen zu seyn, sondern der Verstand ist die absolut fixirte unüberwindliche Endlichkeit der menschlichen Vernunft. — Bey der Aufgabe, die Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe zu erklären, findet Kant mit Recht die Schwierigkeit (nicht eines Erklärens, sondern des Erkennens) in der vorausgesetzten Ungleichartigkeit der Seele mit den Gegenständen äußerer Sinne; wenn man aber bedenke, daß beyderley Arten von Gegenständen hierin sich nicht innerlich, sondern nur sofern eins mit dem andern äußerlich erscheint, von einander unterscheiden, mithin das, was der Erscheinung der Materie, als Ding an sich selbst, zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht seyn dürfte, so verschwinde die Schwierigkeit, und es bleibe keine übrig, als die, wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sey, (es war überflüssig die Schwierigkeit hier herüber zu spielen) welche zu lösen — ohne Zweifel, auch außer dem Felde der menschlichen Erkenntniß liegt. — Man sieht, daß es um der beliebten Menschheit und ihres Erkenntnißvermögens willen geschieht, daß Kant seinen Gedanken, daß jene vielleicht an sich nicht so ungleichartig, sondern nur in der Erscheinung seyen, so wenig ehrt, und diesen

Gedanken für den bloßen Einfall eines Vielleichts und nicht für einen vernünftigen hält.

Ein solcher formaler Idealismus, der auf diese Weise einen absoluten Punct der Egoität und ihres Verstandes einerseits und absolute Mannichfaltigkeit oder Empfindung auf die andere Seite setzt, ist ein Dualismus, und die idealistische Seite, welche dem Subject gewisse Verhältnisse, die Kategorieen heißen, vindicirt, ist nichts als die Erweiterung des Lockeanismus, welcher die Begriffe und Formen durchs Object gegeben werden läßt, und nur das Wahrnehmen überhaupt, einen allgemeinen Verstand in das Subject versetzt; da hingegen dieser Idealismus das Wahrnehmen als immanente Form selbst weiter bestimmt; und dadurch allerdings schon unendlich gewinnt, daß die Leerheit des Percipirens, oder der Spontaneität, a priori, absolut durch einen Innhalt erfüllt wird, indem die Bestimmtheit der Form nichts anders ist, als die Identität entgegengesetzter, wodurch also der aprioriſche Verstand zugleich wenigstens im Allgemeinen aposteriorisch wird, denn die Aposteriorität ist nichts als die Entgegensetzung, und so der formelle Begriff der Vernunft, apriorisch und aposteriorisch, identisch und nicht identisch in einer absoluten Einheit zu seyn, gegeben wird, welche Idee aber Verstand bleibt, und nur deren Product als ein synthetisches Urtheil a priori erkannt wird. Innerhalb ist also der Verstand, insofern in ihm selbst Allgemeines und Besonderes Eins sind, eine speculative Idee, und soll eine speculative Idee seyn; denn die Entgegensetzung des Urtheils soll a priori, nothwendig

und allgemein, d. h. absolut identisch seyn; aber es bleibt bey dem Sollen; denn dieses Denken ist wieder ein Verstand, ein der empirischen Sinnlichkeit Entgegengesetztes; die ganze Deduction ist eine Analyse der Erfahrung, und das Setzen einer absoluten Antithesis und eines Dualismus. Daß der Verstand etwas subjectives ist, für den die Dinge nicht an sich, sondern nur die Erscheinungen sind, hat also einen gedoppelten Sinn; den sehr richtigen, daß der Verstand das Princip der Entgegensetzung und die Abstraction der Endlichkeit ausdrückt; den andern aber, nach welchem diese Endlichkeit und die Erscheinung im Menschen ein Absolutes ist; nicht das Ansich der Dinge, aber das Ansich der erkennenden Vernunft; als subjective Qualität des Geistes soll er absolut seyn. Aber schon dadurch überhaupt, das er als etwas subjectives gesetzt wird, wird er als etwas nicht absolutes anerkannt; es muß selbst für den formalen Idealismus gleichgültig seyn, ob der nothwendige und in den Dimensionen seiner Form erkannte Verstand subjectiv oder objectiv gesetzt wird. Wenn der Verstand für sich betrachtet werden soll, als die Abstraction der Form in ihrer Triplicität, so ist es gleich, ihn als Verstand des Bewußtseyns, als auch als Verstand der Natur zu betrachten, als die Form der bewußten oder der bewußtlosen Intelligenz; so daß wie im Ich der Verstand intellectualisirt, eben so in der Natur realisirt gedacht wird. Wenn der Verstand überhaupt an sich wäre, würde er in der Natur, als eine außer dem verständigen Erkennen an und für sich verständige Welt, so sehr Realität haben, als ein außer der Natur sich in der Form der Intellectualität

denkender Verstand; die Erfahrung subjectiv als das bewußte eben so sehr, als die Erfahrung objectiv, das bewußtlose System der Mannichfaltigkeit und Verknüpfung der Welt. Aber die Welt ist nicht darum nichts an sich, weil ihr ein bewußter Verstand erst ihre Formen gibt, sondern weil sie Natur, d. h. über die Endlichkeit und den Verstand erhaben ist; und eben so ist der bewußte Verstand nichts an sich, nicht darum, weil er menschlicher Verstand, sondern weil er Verstand überhaupt, d. h. in ihm ein absolutes Seyn des Gegensatzes ist.

Wir müssen also das Verdienst Kants nicht darein setzen, daß er die Formen, die in den Kategorieen ausgedrückt sind, in das menschliche Erkenntnißvermögen als den Pfahl einer absoluten Endlichkeit gesetzt, sondern daß er mehr in der Form transcendentaler Einbildungskraft die Idee wahrhafter Apriorität, aber auch selbst in dem Verstande dadurch den Anfang der Idee der Vernunft gelegt hat, daß er das Denken oder die Form, nicht subjectiv, sondern an sich genommen, nicht als etwas formloses, die leere Apperception, sondern daß er das Denken als Verstand, als wahrhafte Form, nemlich als Triplicität begriffen hat. In diese Triplicität ist allein der Keim des Speculativen gelegt, weil in ihr zugleich ursprüngliches Urtheil, oder Dualität, also die Möglichkeit der Aposteriorität selbst liegt, und die Aposteriorität auf diese Weise aufhört, dem Apriori absolut entgegengesetzt, und ebendadurch das Apriori auch, formale Identität zu seyn. Die reinere Idee aber eines Verstands, der zugleich aposteriorisch ist, die Idee

der absoluten Mitte eines anschauenden Verstandes werden wir nachher berühren.

Ehe wir zeigen, wie diese Idee eines zugleich aposte-riorischen oder anschauenden Verstandes Kanten sehr gut vorschwebte, und wie er sie aussprach, aber wie er mit Be-wußtseyn sie wieder vernichtete, müssen wir betrachten, was die Vernunft, die in diese Idee überzugehen sich weigert, seyn kann. Um dieser Weigerung willen bleibt ihr nichts übrig, als die reine Leerheit der Identität, welche, die Vernunft bloß im Urtheil betrachtet, als das für sich selbst seyende reine Allgemeine, d. h. das Sub-jective, wie es in seinem völlig gereinigten Zustand von der Mannichfaltigkeit, als reine abstracte Einheit zu Stande kommt. Der menschliche Verstand ist die Ver-knüpfung des Mannichfaltigen durch die Einheit des Selbstbewußtseyns; in der Analysis ergibt sich ein Sub-jectives, als verknüpfende Thätigkeit, die selbst als Spon-taneität Dimensionen, welche sich als die Kategorieen ergeben, hat, und insofern ist sie Verstand. Aber die Ab-straction von dem Inhalt sowohl, den dieses Verknüpfen durch seine Beziehung auf das Empirische hat, als von seiner immanenten Besonderheit, die sich in seinen Di-mensionen ausdrückt, diese leere Einheit ist die Ver-nunft. Der Verstand ist Einheit einer möglichen Er-fahrung, die Vernunfteinheit aber bezieht sich auf den Verstand und dessen Urtheile; in dieser allgemeinen Bestimmung ist die Vernunft aus der Sphäre der relati-ven Identität des Verstandes allerdings erhoben, und die-ser negative Charakter ließe zu, sie als absolute Identi-

tät zu begreiffen; aber sie ist auch nur erhoben worden, damit die bey der Einbildungskraft am lebhaftesten hervortretende, beim Verstand schon depotenzirte speculative Idee, bey der Vernunft vollends ganz zur formalen Identität herabsinke. Wie Kant diese leere Einheit mit Recht zu einem bloß regulativen, nicht zu einem constitutiven, denn wie sollte das schlechthin Innhaltlose etwas constituiren, Princip macht, wie er sie als das Unbedingte setzt, dieß zu betrachten hat an sich theils nur Interesse, inwiefern, um diese Leerheit zu constituiren, Kant polemisch gegen die Vernunft ist, und das Vernünftige, was im Verstand und seiner Deduction als transcendentale Synthesis anerkannt wird, nur insofern es nicht als Product und in seiner Erscheinung als Urtheil, sondern itzt als Vernunft erkannt werden sollte, selbst wieder ausreutet; theils insbesondere wie diese leere Einheit als praktische Vernunft doch wieder constitutiv werden, aus sich selbst gebähren und sich einen Innhalt geben soll; wie ferner am letzten Ende die Idee der Vernunft wieder rein aufgestellt, aber wieder vernichtet wird, und als ein absolutes Jenseits in der Vernunftlosigkeit des Glaubens, als ein leeres für die Erkenntniß gesetzt und damit die Subjectivität, welche auf eine scheinbar unschuldigere Weise schon in der Darstellung des Verstandes auftrat, absolut und Princip bleibt.

Daß die Vernunft, als die dimensionslose Thätigkeit, als der reine Begriff der Unendlichkeit in der Entgegensetzung gegen das Endliche festgehalten und in ihr als ein Absolutes, also als reine Einheit ohne Anschauung,

leer in sich ist, erkennt Kant durchaus und allenthalben; der unmittelbare Widerspruch aber, der darin liegt, ist, daß diese Unendlichkeit, die schlechthin bedingt ist durch die Abstraction von einem Entgegengesetzten, und schlechthin Nichts ist außer diesem Gegensatz, doch zugleich als die absolute Spontaneität und Autonomie behauptet wird; als Freyheit soll sie seyn absolut, da das Wesen dieser Freiheit darin besteht, nur durch ein Entgegengesetztes zu seyn. Dieser diesem System unüberwindliche und es zerstörende Widerspruch wird zur realen Inconsequenz, indem diese absolute Leerheit sich als praktische Vernunft einen Inhalt geben und in der Form von Pflichten sich ausdehnen soll. Die theoretische Vernunft, welche sich die Mannichfaltigkeit vom Verstande geben läßt, und diese nur zu reguliren hat, macht keinen Anspruch auf eine autonomische Würde, noch auf das Selbstzeugen des Sohnes aus sich, und muß ihrer eigenen Leerheit und Unwürdigkeit, sich in diesem Dualismus einer reinen Vernunfteinheit und einer Verstandesmannichfaltigkeit ertragen zu können, und ohne Bedürfniß nach der Mitte und nach immanenter Erkenntniß zu seyn, überlassen bleiben. Statt die Vernunftidee, welche in der Deduction der Kategorieen als ursprüngliche Identität des Einen und Mannichfaltigen vorkommt, hier vollkommen herauszuheben aus ihrer Erscheinung als Verstand, wird diese Erscheinung nach einem derer Glieder, der Einheit, und damit auch nach dem andern permanent, und die Endlichkeit absolut gemacht; es wird wohl wieder Vernünftiges gewittert, wohl der Name Idee aus Plato wieder hervorgezogen, Tugend und Schönheit als

Ideen erkannt, aber diese Vernunft selbst bringt es nicht so weit, eine Idee hervorbringen zu können.

Die polemische Seite dieser Vernunft hat in den Paralogismen derselben kein anderes Interesse, als die Verstandesbegriffe, die vom Ich prädicirt werden, aufzuheben, und es aus der Sphäre des Dings und der objectiven endlichen Bestimmtheiten in die Intellectualität empor zu heben, in dieser nicht eine bestimmte Dimension und einzelne Form des Verstandes von Geist zu prädiciren, aber die abstracte Form der Endlichkeit selbst; und das Ich denke zu einem absoluten intellectuellen Puncte, nicht zu einer realen existirenden Monade in der Form von Substanz, sondern als einer intellectuellen Monade, als eines fixen intellectuellen Eins, das bedingt durch unendliche Entgegensetzung und in dieser Endlichkeit absolut ist, umzuschaffen; so daß Ich aus dem Seelending, eine qualitative Intellectualität, ein intellectuelles abstractes, und als solches absolutes Eins, die vorherige dogmatische objective in eine dogmatische subjective absolute Endlichkeit umgewandelt wird.

Die mathematischen Antinomieen betrachten die Anwendung der Vernunft als bloßer Negativität auf ein fixirtes der Reflexion, wodurch unmittelbar die empirische Unendlichkeit producirt wird; A ist gesetzt, und soll zugleich nicht gesetzt seyn; es ist gesetzt, indem es bleibt, was es ist, es ist aufgehoben, indem zu einem andern übergegangen wird; diese leere Foderung eines Andern, und das absolute Seyn dessen, für welches ein Anderes gefodert wird, geben diese empirische Unendlichkeit. Die Antinomie entsteht, weil sowohl das Andersseyn

als das Seyn, der Widerspruch in seiner absoluten Unüberwindlichkeit gesetzt wird. Die eine Seite der Antinomiee muß also seyn, daß hier der bestimmte Punct, und die Widerlegung, daß das Gegentheil, das Andersseyn gesetzt wird; die andere Seite der Antinomie umgekehrt. Wenn Kant diesen Widerstreit erkannt hat, daß er nur durch und in der Endlichkeit nothwendig entstehe, und deßwegen ein nothwendiger Schein sey, so hat er ihn theils nicht aufgelöst, indem er die Endlichkeit selbst nicht aufgehoben hat, sondern wieder indem er den Widerstreit zu etwas Subjectivem machte, eben diesen Widerstreit bestehen lassen; theils kann Kant den transcendentalen Idealismus nur als den negativen Schlüssel zu ihrer Auflösung, insofern er beyde Seiten der Antinomie, als etwas an sich seyend, leugnet, gebrauchen, aber das Positive dieser Antinomieen, ihre Mitte ist dadurch nicht erkannt; die Vernunft erscheint rein blos von ihrer negativen Seite, als aufhebend die Reflexion, aber sie selbst in ihrer eigenthümlichen Gestalt tritt nicht hervor. Doch wäre dieß Negative schon hinreichend genug, um denn auch für die praktische Vernunft den unendlichen Progreß wenigstens abzuhalten, denn er ist ebendieselbe Antinomie wie der unendliche Regreß, und selbst nur für und in der Endlichkeit; die praktische Vernunft, die zu ihm ihre Zuflucht nimmt, und in der Freyheit sich als absolut constituiren soll, bekennt eben durch diese Unendlichkeit des Progresses ihre Endlichkeit und Untüchtigkeit, sich für absolut geltend zu machen.

Die Auflösung der dynamischen Antinomieen aber blieb nicht blos negativ, sondern bekennt den abso-

luten Dualismus dieser Philosophie; sie hebt den Widerstreit dadurch, daß sie ihn absolut macht; Freyheit und Nothwendigkeit, intelligible und sinnliche Welt, absolute und empirische Nothwendigkeit auf einander bezogen, produciren eine Antinomie; die Auflösung lautet dahin, diese Gegensätze nicht auf diese dürftige Weise zu beziehen, sondern sie als absolut ungleichartig, außer aller Gemeinschaft seyend, zu denken; und vor dem dürftigen und haltungslosen Beziehen der Freyheit auf die Nothwendigkeit, der intelligibeln auf die sinnliche Welt ist allerdings die völlige reine Trennung derselben ein Verdienst, daß ihre absolute Identität ganz rein gesetzt werde; aber ihre Trennung ist von Kant nicht zu diesem Behuf so rein gemacht worden, sondern daß die Trennung das Absolute sey; sie ganz außer aller Gemeinschaft gedacht, widerstreiten sie sich nicht.

Was in dieser sogenannten Auflösung der Antinomieen bloß als ein Gedanke gegeben wird, daß Freyheit und Nothwendigkeit ganz getrennt seyn können, wird in einer andern Reflexionsform kategorisch gesetzt, nemlich in der berühmten Kritik der speculativen Theologie, in welcher die absolute Entgegensetzung der Freyheit, in der Form von Begriff, und der Nothwendigkeit, in der Form von Seyn, positiv behauptet, und über die entsetzliche Verblendung der vorhergehenden Philosophie der vollständige Sieg der Unphilosophie davon getragen wird. Der bornirte Verstand genießt hier seines Triumphes über die Vernunft, welche ist absolute Identität der höchsten Idee und der absoluten Realität, mit völlig mißtrauenloser Selbstgenügsamkeit.

Kant hat sich seinen Triumph dadurch noch glänzender und behaglicher gemacht, daß er dasjenige, was sonst ontologischer Beweis fürs Daseyn Gottes genannt wurde, in der schlechtesten Form, welcher er fähig ist, und der ihm von Mendelssohn und andern gegeben wurde, welche die Existenz zu einer Eigenschaft machten, wodurch also die Identität der Idee und der Realität als ein Hinzuthun von einem Begriff zu einem andern erscheint, aufgenommen hat; wie denn Kant überhaupt durchaus eine Unwissenheit mit philosophischen Systemen und Mangel an einer Kenntniß derselben, die über eine rein historische Notiz ginge, besonders in den Widerlegungen derselben zeigte.

Nach dieser völligen Zertretung der Vernunft, und dem gehörigen Jubel des Verstandes, und der Endlichkeit sich als das Absolute decretirt zu haben, stellt sich die Endlichkeit als allerhöchste Abstraction der Subjectivität, oder der bewußten Endlichkeit alsdenn auch in ihrer positiven Form auf, und in dieser heißt sie praktische Vernunft. Wie der reine Formalismus dieses Princips, die Leerheit sich mit dem Gegensatze einer empirischen Fülle darstelle, und zum System ausbilde, werden wir bey der durchgeführtern und consequentern Entwicklung, welche die Integration dieser leeren Einheit und ihres Gegensatzes durcheinander bey Fichte hat, weitläufiger zeigen.

Hier ist noch der interessanteste Punct des Kantischen Systems aufzuweisen, nemlich der Punct, auf welchem es eine Region erkennt, welche eine Mitte ist zwischen dem empirischen Mannichfaltigen und der absoluten ab-

stracten Einheit, aber wieder nicht eine Region für die Erkenntniß; sondern nur die Seite ihrer Erscheinung, nicht aber deren Grund, die Vernunft, wird hervorgerufen, als Gedanke anerkannt, aber alle Realität für die Erkenntniß ihr abgesprochen.

In der reflectirenden Urtheilskraft findet nemlich Kant das Mittelglied zwischen Naturbegriff und Freyheitsbegriff; d. h. zwischen der durch Begriffe bestimmten objectiven Mannichfaltigkeit, dem Verstand überhaupt, und der reinen Abstraction des Verstandes; die Region der Identität dessen, was in dem absoluten Urtheil, über dessen Sphäre die theoretische, so wenig als die praktische Philosophie sich erhoben hatte, Subject und Prädicat ist; diese Identität aber, welche allein die wahre und alleinige Vernunft ist, ist nach Kant nicht für die Vernunft, sondern nur für reflectirende Urtheilskraft. Indem Kant hier über die Vernunft in ihrer Realität, als bewußter Anschauung über die Schönheit, und über dieselbe also bewußtloser Anschauung, über die Organisation reflectirt, findet sich allenthalben die Idee der Vernunft auf eine mehr oder weniger formale Weise ausgesprochen. Für die ideelle Form der Schönheit stellt Kant die Idee einer von selbst gesetzmäßigen Einbildungskraft, einer Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz, und einer freyen Uebereinstimmung der Einbildungskraft zum Verstande auf; die Erklärungen hierüber, z. B. über eine ästhetische Idee, daß sie diejenige Vorstellung der Einbildungskraft sey, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Begriff adäquat seyn, der folglich

durch keine Sprache völlig erreicht und verständlich gemacht werden könne, lauten höchst empirisch; denn es zeigt sich nicht die leiseste Ahndung, daß man sich hier auf dem Gebiete der Vernunft befinde. — Wo Kant zur Lösung der Geschmacksantinomie auf die Vernunft als den Schlüssel der Enträthselung kommt, da ist sie nichts als die unbestimmte Idee des Uebersinnlichen in uns, das weiter nicht begreiflich gemacht werden könne, als ob er nicht selbst einen Begriff desselben in der Identität des Natur- und Freyheitsbegriffs gegeben hätte. Eine ästhetische Idee kann nach Kant keine Erkenntniß werden, weil sie eine Anschauung der Einbildungskraft ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann; eine Vernunftidee kann nie Erkenntniß werden, weil sie einen Begriff vom Uebersinnlichen enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gefunden werden kann; jene eine inexponible Vorstellung der Einbildungskraft, diese ein indemonstrabler Begriff der Vernunft; — als ob nicht die ästhetische Idee in der Vernunftidee ihre Exposition, die Vernunftidee in der Schönheit dasjenige, was Kant Demonstration nennt, nämlich Darstellung des Begriffs in der Anschauung, hätte. Kant aber fodert gerade dasjenige, was die mathematischen Antinomieen gründet, nemlich eine solche Anschauung für die Vernunftidee, in welcher die Idee nebeneinander als rein Endliches und Sinnliches und zugleich auch als Uebersinnliches, als ein Jenseits der Erfahrung erfahren, nicht in absoluter Identität das Sinnliche und Uebersinnliche angeschaut, — und eine Exposition und Erkenntniß des Aesthetischen, in welcher das Aesthetische durch den Verstand exhaurirt

wäre. Weil in der Schönheit, als der erfahrnen, besser: angeschauten Idee, die Form der Entgegensetzung des Anschauens und des Begriffs wegfällt, so erkennt Kant dieses Wegfallen des Gegensatzes als ein Negatives in dem Begriff eines Uebersinnlichen überhaupt, aber weder daß es als Schönheit positiv, angeschaut, oder, wie Kant spricht, für die Erfahrung gegeben ist, noch daß, indem das Princip der Schönheit als Identität des Natur- und Freiheitsbegriffs exponirt ist, das Uebersinnliche, das intelligible Substrat der Natur außer uns und in uns, die Sache an sich — wie Kant das Uebersinnliche definirt, wenigstens auf eine oberflächliche Weise erkannt; noch weniger, daß es einzig an dem perennirenden ein für allemal zum Grunde gelegten Gegensatze des Uebersinnlichen und Sinnlichen liegt, daß das Uebersinnliche weder als erkennbar noch als anschaubar gesetzt wird. Dadurch, daß das Vernünftige in dieser unverrückten Entgegensetzung, als Uebersinnliches und absolut Negatives sowohl des Anschauens als des vernünftigen Erkennens festgehalten wird, erhält das Aesthetische ein Verhältniß zur Urtheilskraft, und einer Subjectivität, für welche das Uebersinnliche, Princip einer Zweckmäßigkeit der Natur zu unserem Erkenntnißvermögen ist, aber dessen Anschauung sich nicht für die Idee und das Erkennen, noch dessen Idee für die Anschauung sich darstellt. Es wird also vom Uebersinnlichen, insofern es Princip des Aesthetischen ist, wieder nichts gewußt; und das Schöne wird etwas, das sich allein auf das menschliche Erkenntnißvermögen und ein übereinstimmendes Spiel seiner mannichfaltigen Kräfte bezieht, also schlechthin etwas endliches und subjectives ist.

Die Reflexion über die objective Seite, nemlich über die bewußtlose Anschauung der Realität der Vernunft, oder die organische Natur, in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft, spricht die Idee der Vernunft, bestimmter als in dem vorigen Begriff eines harmonischen Spiels von Erkenntnißkräften, nemlich in der Idee eines anschauenden Verstandes aus, für welchen Möglichkeit und Wirklichkeit Eins sind; für welchen Begriffe (die blos auf die Möglichkeit eines Gegenstandes gehen) und sinnliche Anschauungen, (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenstand erkennen zu lassen,) beyde wegfallen; eines intuitiven Verstandes, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besondern und so zum Einzelnen (durch Begriffe) gehe, für welchen die Zufälligkeit in der Zusammenstimmung der Natur in ihren Producten nach besondern Gesetzen zum Verstande nicht angetroffen wird, in welchem als urbildlichem Verstande die Möglichkeit der Theile rc., ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach, vom Ganzen abhängen. Von dieser Idee erkennt Kant zugleich, daß wir nothwendig auf sie getrieben werden; und die Idee dieses urbildlichen, intuitiven Verstandes ist im Grunde durchaus nichts anders als dieselbe Idee der transcendentalen Einbildungskraft, die wir oben betrachteten, denn sie ist anschauende Thätigkeit, und zugleich ist ihre innere Einheit gar keine andere, als die Einheit des Verstandes selbst, die Kategorie in die Ausdehnung versenkt, die erst Verstand und Kategorie wird, insofern sie sich von der Ausdehnung absondert; die transcendentale Einbildungs-

kraft ist also selbst anschauender Verstand. Der Nothwendigkeit dieser Idee, die hier nur als Gedanke vorkommt, ungeachtet, soll doch Realität von ihr nicht prädicirt werden, sondern wir sollen uns ein für allemal daran halten, daß Allgemeines und Besonderes unumgänglich nothwendig unterschiedene Dinge, Verstand für Begriffe, und sinnliche Anschauung für Objecte, — zwey ganz heterogene Stücke sind. Die Idee ist etwas schlechthin nothwendiges und doch etwas problematisches, für unser Erkenntnißvermögen ist nichts anzuerkennen, als die Form seiner Erscheinung in der (wie Kant es nennt) Ausübung, in welcher Möglichkeit und Wirklichkeit unterschieden werden; diese seine Erscheinung ist ein absolutes Wesen, das An-sich des Erkennens; als ob das nicht auch eine Ausübung des Erkenntnißvermögens wäre, wenn es als eine nothwendige Idee denkt und erkennt einen Verstand, für welchen Möglichkeit und Wirklichkeit nicht getrennt, in welchem Allgemeines und Besonderes Eins ist; dessen Spontaneität zugleich anschauend ist. Kant hat keinen andern Grund als schlechthin die Erfahrung und die empirische Psychologie, daß das menschliche Erkenntnißvermögen seinem Wesen nach in dem bestehe, wie es erscheint, nemlich in jenem Fortgehen vom Allgemeinen zum Besondern oder rückwärts vom Besondern zum Allgemeinen; aber indem er selbst einen intuitiven Verstand denkt, auf ihn als absolut nothwendige Idee geführt wird, stellt er selbst die entgegengesetzte Erfahrung von dem Denken eines nicht discursiven Verstandes auf, und erweist, daß sein Erkenntnißvermögen erkennt, nicht, nur die Erscheinung und die Trennung des Möglichen und Wirklichen in der-

selben, sondern die Vernunft und das An-sich. Kant hat hier beydes vor sich, die Idee einer Vernunft, in welcher Möglichkeit und Wirklichkeit absolut identisch ist, und die Erscheinung derselben als Erkenntnißvermögen, worin sie getrennt sind; er findet in der Erfahrung seines Denkens beyde Gedanken, in der Wahl zwischen beyden hat aber seine Natur die Nothwendigkeit, das Vernünftige, eine anschauende Spontaneität zu denken, verachtet, und sich schlechthin für die Erscheinung entschlossen. — An und für sich erkennt er, sey es möglich, daß der Mechanismus der Natur, das Causalitätsverhältniß und der teleologische Technicismus derselben Eins seyen, d. h. nicht daß sie durch eine ihr entgegengesetzte Idee bestimmt, sondern, daß dasjenige, was nach dem Mechanismus als absolut getrennt, das eine als Ursache, das andere als Wirkung, in einem empirischen Zusammenhange der Nothwendigkeit erscheint, in einer ursprünglichen Identität, als dem Ersten und absolut zusammenhängt; ungeachtet Kant dieß nicht für unmöglich, also für eine Art der Betrachtung erkennt, so bleibt er doch bey derjenigen Betrachtungsart stehen, nach welcher sie schlechthin getrennt, und das sie erkennende, ein ebenso schlechthin zufälliges, absolut endliches und subjectives Erkenntnißvermögen, welches er menschliches Erkenntnißvermögen nennt, ist, und erklärt die Vernunfterkenntniß, für welche der Organismus, als reelle Vernunft, das obere Princip der Natur und Identität des Allgemeinen und Besondern ist, für transcendent. Er erkennt also auch in dem Spinozismus einen Idealismus der Endursachen in dem Sinne, als ob Spinoza

der Idee der Endursachen alle Realität nehmen wolle, und als Erklärungsgrund der Zweckverknüpfung, die er nicht leugne, der Dinge der Natur bloß die Einheit des Subjects nenne, dem sie alle inhäriren und bloß eine ontologische, (soll heißen eine verständige) abstracte Einheit, (wie die Einheit, welche Kant Vernunft nennt,) zum Princip mache, da doch die bloße Vorstellung der Einheit des Substrats auch nicht einmal die Idee von einer auch nur unabsichtlichen Zweckmäßigkeit bewirken könne. Hätte Kant bey der spinozischen Einheit nicht seine Verstandeseinheit, die ihm theoretische und praktische Vernunft heißt, sondern seine Idee der Einheit eines intuitiven Verstands, als in welchem Begriff und Anschauung, Möglichkeit und Wirklichkeit Eins ist, gegenwärtig gehabt, so hätte er die spinozische Einheit nicht für eine abstracte, welche der Zweckmäßigkeit, d. h. einer absoluten Verknüpfung der Dinge entbehrte, sondern für die absolut intelligible und an sich organische Einheit nehmen müssen; und würde diese organische Einheit, den Naturzweck, den er als ein Bestimmtseyn der Theile durch das Ganze, als Identität der Ursache und Wirkung auffaßt unmittelbar auf diese Weise vernünftig erkannt haben. Aber eine solche wahrhafte Einheit, eine organische Einheit eines intuitiven Verstandes soll ein für allemal nicht gedacht werden; nicht die Vernunft soll hier erkennen, sondern es soll durch Urtheilskraft reflectirt; und das Princip derselben werden, zu denken, als ob ein Bewußtseyn habender Verstand die Natur bestimmte; Kant erkennt sehr gut, daß dieß keine objective Behauptung, sondern nur etwas subjectives ist, aber diese Sub-

jectivität und Endlichkeit der Maxime soll das absolute Erkennen bleiben; an sich ist es nicht unmöglich, daß der Mechanismus mit der Zweckmäßigkeit der Natur zusammentrifft, sondern für uns Menschen ist es unmöglich; indem zur Erkenntniß dieses Zusammentreffens eine andre als sinnliche Anschauung und ein bestimmtes Erkenntniß des intelligiblen Substrats der Natur, woraus selbst von dem Mechanismus der Erscheinungen nach besondern Gesetzen Grund angegeben werden könne, erforderlich seyn würde, welches alles unser Vermögen gänzlich übersteige.

Ungeachtet Kant selbst in der Schönheit eine andere Anschauung als die sinnliche, und indem er das Substrat der Natur als ein intelligibles bezeichnet, dasselbe als vernünftig und als identisch mit aller Vernunft, wie auch das Erkennen, in welchem Begriff und Anschauen sich trennen, für ein subjectives endliches Erkennen, ein Erkennen nach der Erscheinung erkannt hat, so soll es denn doch bey diesem ndlichen Erkennen absolut bleiben; ungeachtet das Erkenntnißvermögen der Idee und des Vernünftigen fähig ist, doch schlechthin nicht nach derselben erkennen, sondern nur, wenn es nach der Erscheinung das Organische und sich selbst endlich erkennt, sich für absolut halten. So wie die wahrhaft speculative Seite der Kantischen Philosophie allein darin bestehen kann, daß die Idee so bestimmt gedacht und ausgesprochen worden ist, und wie es allein interessant ist, dieser Seite seiner Philosophie nachzugehen, so viel härter ist es, das Vernünftige nicht etwa nur wieder verwirrt, sondern mit vollem

Bewußtseyn die höchste Idee verderbt und die Reflexion und endliches Erkennen über sie erhoben werden zu sehen.

Aus dieser Darstellung ergiebt sich kurz das transcendentale Wissen in dieser Philosophie, das, nachdem sich die Deduction der Kategorieen aus der organischen Idee der productiven Einbildungskraft in das mechanische Verhältniß einer Einheit des Selbstbewußtseyns, die im Gegensatz gegen die empirische Mannichfaltigkeit und für sie bestimmend oder über sie reflectirend ist, verliert, sich in ein formales Wissen selbst umwandelt; zu der Einheit des Selbstbewußtseyns, welche zugleich die objective Einheit, die Kategorie, formale Identität ist, zu dieser Einheit muß ein Plus des empirischen durch diese Identität nicht bestimmten auf eine unbegreifliche Weise als ein Fremdes hinzutreten, und dieß Hinzutreten eines B zur reinen Egoität heißt Erfahrung, oder das Hinzutreten des A zum B, wenn B als das Erste gesetzt ist, vernünftig handeln; ein A : A + B; das A in A + B ist die objective Einheit des Selbstbewußtseyns; B, das Empirische, der Inhalt der Erfahrung, welches als ein Mannichfaltiges durch die Einheit A verbunden ist; aber für A ist B ein Fremdes, ein in A nicht Enthaltenes, und das Plus selbst, die Verbindung nemlich jenes Verbindenden und dieses Mannichfaltigen, das Unbegreifliche; dieß Plus war als productive Einbildungskraft vernünftig erkannt worden, aber indem diese productive Einbildungskraft Eigenschaft allein des Subjects, des Menschen und seines Verstandes ist, verläßt sie selbst ihre Mitte, wodurch sie

nur ist, was sie ist, und wird ein Subjectives. Es ist gleichgültig, jenes formale Wissen, als ein Wissen am Faden der Identität oder des Causalzusammenhangs fortlaufend vorzustellen; denn das A als Allgemeines, insofern es dem (A + B) als dem Besondern gegenüber stehend, gesetzt wird, ist die Ursache, oder wird darauf reflectirt, daß in beyden Ein und dasselbe A enthalten ist, das als Begriff sich mit dem Besondern verbindet, so erscheint dieses Causalverhältniß, als Identitätsverhältniß, nach der Seite, von welcher die Ursache mit der Wirkung zusammenhängt, d. h. von welcher sie Ursache ist, zu welcher Seite aber noch ein anderes hinzutritt; und zu sagen, die Causalverbindung gehört ganz dem analytischen Urtheil an, oder es wird in ihr zu absolut entgegengesetzten übergangen, ist Eins und dasselbe.

Dieses formale Wissen hat also im Allgemeinen die Gestalt, daß seiner formalen Identität absolut eine Mannichfaltigkeit gegenüber steht, der formalen Identität, als an sich seyend, nemlich ihr als Freyheit, praktischer Vernunft, Autonomie, Gesetz, praktischer Idee u. s. w. steht gegenüber absolut, die Nothwendigkeit, Neigungen und Triebe, Heteronomie, Natur, u. s. w. Die mögliche Beziehung beyder ist die unvollständige Beziehung innerhalb der Gränzen eines absoluten Gegensatzes, ein Bestimmtwerden der mannichfaltigen Seite durch die Einheit; so wie ein Erfülltwerden der Leerheit der Identität, durch das Mannichfaltige; deren eines zum andern, es sey thätig oder leidend, als ein Fremdes auf eine formale Weise hinzutritt. Indem dieses formale Wissen den Ge-

gensatz in seiner ganzen Absolutheit bey den dürftigen Identitäten, die es zu Stande bringt, bestehen läßt, und das Mittelglied, die Vernunft, ihm fehlt, weil jedes der Glieder, so wie es in der Entgegensetzung ist, als ein Absolutes seyn soll, so ist diese Mitte, und das Vernichtetwerden beyder und der Endlichkeit ein absolutes Jenseits. Es wird erkannt, daß dieser Gegensatz nothwendig eine Mitte voraussetzt, eben so daß er in ihr und sein Innhalt vernichtet seyn müsse, aber nicht das wirkliche und wahrhafte Vernichten, sondern nur das Eingestehen, daß das Endliche aufgehoben werden sollte, nicht die wahrhafte Mitte, sondern gleichfalls nur das Eingestehen, daß eine Vernunft seyn sollte, wird in einem Glauben gesetzt, dessen Innhalt selbst leer ist, weil außer ihm der Gegensatz, der als absolute Identität seinen Innhalt ausmachen könnte, bleiben soll, dessen Innhalt, wenn sein Charakter positiv ausgedruckt werden sollte, die Vernunftlosigkeit ist, weil er ein absolut ungedachtes, unerkanntes und unbegreiffliches Jenseits ist.

Wenn wir dem praktischen Glauben der Kantischen Philosophie (nemlich dem Glauben an Gott, — denn die Kantische Darstellung des praktischen Glaubens an Unsterblichkeit entbehrt aller eigenen Seiten, von denen sie einer philosophischen Beachtung fähig wäre,) etwas von dem unphilosophischen und unpopulären Kleide nehmen, womit er bedeckt ist, so ist darin nichts anders ausgedrückt, als die Idee, daß die Vernunft zugleich absolute Realität habe, daß in dieser Idee aller Gegensatz der Freyheit und der Nothwendigkeit aufgehoben, daß das unend-

liche Denken zugleich absolute Realität ist, oder die absolute Identität des Denkens und des Seyns. Diese Idee ist nun durchaus keine andere, als diejenige, welche der ontologische Beweis, und alle wahre Philosophie als die erste und einzige, so wie allein wahre und philosophische erkennt. Das Speculative dieser Idee ist freilich von Kant in die humane Form umgegossen, daß Moralität und Glückseligkeit harmoniren, und wenn diese Harmonie wieder zu einem Gedanken gemacht wird, und dieser das höchste Gut in der Welt heißt, daß dieser Gedanke realisirt sey, so was schlechtes, wie eine solche Moralität und und Glückseligkeit; nemlich die Vernunft, wie sie im Endlichen thätig ist, und die Natur, wie sie im Endlichen empfunden wird, kann sich freylich zu nichts höherem als einem solchen praktischen Glauben erschwingen, dieser Glaube ist gerade nur so viel, als das absolute Versenktseyn in die Empirie braucht; denn er läßt ihr sowohl die Endlichkeit ihres Denkens und Thuns als die Endlichkeit ihres Genusses. Käme sie zum Schauen und zum Wissen, daß Vernunft und Natur absolut harmoniren und in sich selig sind, so müßte sie ihre schlechte Moralität, die nicht mit der Glückseligkeit, und die schlechte Glückseligkeit, die nicht mit der Moralität harmonirt, selbst für ein Nichts erkennen; aber es ist darum zu thun, daß beydes Etwas, und etwas hohes und absolut seyen; aber so schmäht diese Moralität die Natur und den Geist derselben, als ob die Einrichtung der Natur nicht vernünftig gemacht, sie hingegen in ihrer Erbärmlichkeit, für welche der Geist des Universums freilich nicht sich organisirt hat, an sich und ewig wäre, und meynt sich dadurch so gar

zu rechtfertigen und zu ehren, daß sie im Glauben die Realität der Vernunft sich wohl vorstelle, aber nicht als etwas, das absolutes Seyn habe; denn wenn die absolute Realität der Vernunft die wahrhafte Gewißheit hätte, so könnte das Endliche und das beschränkte Seyn und jene Moralität keine Gewißheit noch Wahrheit haben.

Es ist aber zugleich nicht zu übersehen, daß Kant mit seinen Postulaten innerhalb ihrer wahrhaften und richtigen Gränze stehen bleibt, welche Fichte nicht respectirt; nach Kant selbst sind nemlich die Postulate und ihr Glauben etwas subjectives; es ist nur die Frage, wie dieß subjective genommon wird; ist nemlich die Identität des unendlichen Denkens, und des Seyns, der Vernunft und ihrer Realität etwas subjectives? oder nur das Postuliren, und Glauben derselben? der Innhalt oder die Form der Postulate? Der Innhalt kann es nicht seyn, denn ihr negativer Innhalt ist ja unmittelbar das Aufheben alles subjectiven; also ist es die Form; d. h. es ist etwas subjectives und zufälliges, daß die Idee nur etwas subjectives ist; es soll an sich kein Postuliren, kein Sollen und kein Glauben seyn; und das Postuliren der absoluten Realität der höchsten Idee ist etwas unvernünftiges. Fichte hat diese Subjectivität des Postulirens und Glaubens und Sollens nicht anerkannt, sondern ihm ist dasselbe, das An sich. Uneractet nun Kant dagegen anerkennt, daß das Postuliren und Sollen und Glauben nur etwas subjectives und endliches ist, soll es denn doch dabey schlechthin, so wie bey jener Moralität, bleiben; und daß es dabey bleiben soll, oder das an sich Schlechte

der Sache, nemlich die Form des Postulirens ist ebendeß-wegen gerade das, was den allgemeinen Beifall findet.

Dieser Charakter der Kantischen Philosophie, daß das Wissen ein formales ist, und die Vernunft als eine reine Negativität ein absolutes Jenseits, das als Jenseits und Negativität bedingt ist, durch ein Dießeits und Positivität, Unendlichkeit und Endlichkeit, beyde mit ihrer Entgegensetzung gleich absolut sind, ist der allgemeine Charakter der Reflexions-Philosophieen, von denen wir sprechen; die Form, in der die Kantische sich vorträgt, und die lehrreiche und gebildete Ausdehnung, welche sie hat, so wie die Wahrheit innerhalb der Gränzen, die sie aber nicht nur sich, sondern der Vernunft überhaupt macht, so wie die interessante Seite abgerechnet, von welcher sie auf wahrhaft speculative Ideen, aber als auf Einfälle und bloße unreelle Gedanken, kommt, ist ihr eigenthümlich, daß sie ihre absolute Subjectivität in objectiver Form, nemlich als Begriff und Gesetz aufstellt, und die Subjectivität ist allein durch ihre Reinheit fähig, in ihr entgegengesetztes, die Objectivität überzugehen, also von beyden Theilen der Reflexion, dem Endlichen und Unendlichen, das Unendliche über das Endliche erhebt, und hierin das Formelle der Vernunft wenigstens geltend macht. Ihre höchste Idee ist die völlige Leerheit der Subjectivität, oder die Reinheit des unendlichen Begriffs, der zugleich in der Verstandessphäre als das Objective gesetzt ist, doch hier mit Dimensionen der Kategorien; in der praktischen Seite aber als objectives Gesetz; in der Mitte zwischen beyden Seiten aber, einer von Endlichkeit afficirten und

einer reinen Unendlichkeit, ist die Identität des Endlichen und Unendlichen selbst wieder nur in der Form des Unendlichen als Begriff gesetzt, und die wahrhafte Idee bleibt eine absolut subjective Maxime, theils für das Reflectiren, theils für das Glauben, nur ist sie nicht für die Mitte des Erkennens und der Vernunft.

B.

Jacobische Philosophie.

Die Jacobische Philosophie hat mit der Kantischen Philosophie das Gemeinschaftliche der absoluten Endlichkeit, derselben in ideeller Form, als formalen Wissens, in reeller, als eines absoluten Empirismus, — und des Integrirens beyder durch den ein absolutes Jenseits setzenden Glauben. Sie bildet aber innerhalb dieser gemeinschaftlichen Sphäre den entgegengesetzten Pol zu der Kantischen Philosophie, in welcher Endlichkeit und Subjectivität eine objective Form des Begriffs hat, die Jacobische macht dagegen die Subjectivität ganz subjectiv zur Individualität; dieß Subjective des Subjectiven gewinnt, als solches, wieder ein inneres Leben, und scheint damit der Schönheit der Empfindung fähig zu werden.

Wir betrachten zuerst die Subjectivität des Wissens, dessen formale Seite Jacobi unmittelbar mit Bewußtseyn und in der Abstraction erkennt und rein darstellt; so wie er positiv das Wissen in dieser Form allein behauptet, und die Objectivität der Vernunft im Wissen leugnet, ebenso macht er, wo er polemisirt, dieses Wissen geltend und bestreitet die Wissenschaft der Vernunft durch dasselbe.

Daß Jacobi allenthalben nur von formalem Wissen weiß, von einer Verstandesidentität, deren Innhalt durch Empirie erfüllt wird, von einem Denken, zu welchem die Realität überhaupt auf eine unbegreifliche Weise hinzukommt, ist einer der wenigen, oder eigentlich der einzige Punct, worüber die Jacobische Philosophie objectiv ist, und der Wissenschaft angehört; und dieser Punct ist in deutlichen Begriffen vorgestellt. Meine Philosophie, sagt Jacobi (Dav. Hume Vorr. S. V.) schränkt die Vernunft, für sich allein betrachtet, auf das bloße Vermögen, Verhältnisse deutlich wahrzunehmen, d. i. den Satz des Widerspruchs zu formiren und darnach zu urtheilen, ein; nun muß ich aber eingestehen, daß die Bejahung bloß identischer Sätze allein apodiktisch sey, und eine absolute Gewißheit mit sich führe. Eben so (Briefe über Spinoza S. 215. f.): Die Ueberzeugung aus Gründen ist eine Gewißheit aus der zweyten Hand; (die erste Hand ist der Glaube, wovon nachher) Gründe sind nur Merkmahle der Aehnlichkeit mit einem Dinge, dessen wir gewiß (nemlich durch Glauben) sind; die Ueberzeugung, welche sie hervorbringen, entspringt aus Vergleichung, und kann nie recht sicher und vollkommen seyn. Eine der fünf Thesen (ebend. S 225.) des Innbegriffes seiner Behauptungen ist: Wir können nur Aehnlichkeiten demonstriren; — denn Demonstration ist Fortschritt in identischen Sätzen; — und jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum Voraus, wovon das Princip nur Offenbarung ist, vergl. S. 421. Das Geschäfte der Vernunft überhaupt ist progressive Verknüpfung; und ihr speculatives Geschäft, Verknüpfung nach erkannten Ge-

setzen der Nothwendigkeit; — die wesentliche Unbestimmtheit menschlicher Sprache und Bezeichnung und das Wandelbare sinnlicher Gestalten läßt aber fast durchgängig diese Sätze ein äußerliches Ansehen gewinnen, als sagten sie etwas mehr, als das bloße: quicquid est, illud est; mehr als ein blosses Factum aus, welches wahrgenommen, beobachtet, verglichen, wieder erkannt, und mit anderen Begriffen verknüpft wurde. S. auch S. 238. auch Dav. Hume S. 94.

Das nothwendige Gegenstück zu dem Satze der Identität ist der Satz des Grundes, es werde nun darunter der Satz des Grundes überhaupt, oder der Satz der Ursache und Wirkung oder einer Vereinigung von beyden, nach den Jacobischen Unterscheidungen (Briefe über Spin. S. 415) verstanden; und in Ansehung der Materie werde er betrachtet, insofern von Begriffen zu Begriffen, oder vom Begriff zu seiner Realität, oder von objectiven Realitäten zu andern fortgegangen wird.

Die ältere philosophische Bildung hat in den Ausdruck des Satzes des Grundes das Zeugniß ihrer vernünftigen Bestrebungen niedergelegt; und sein Schwanken zwischen Vernunft und Reflexion, so wie sein Uebergang zur letztern bezeichnet sich sehr treffend in der Unterscheidung, welche Jacobi zwischen ihm als logischem Satze des Grundes und als Causalverhältniß macht, und an welcher er sowohl den Weg des Verständnisses als des Bekämpfens der Philosophie macht, dem wir nachgehen wollen. Jacobi erkennt im Satze des Grundes seine Be-

deutung als Princips der vernünftigen Erkenntniß, totum parte prius esse necesse est, (D. Hume S. 94.) oder das Einzelne ist nur im Ganzen bestimmt, es hat seine Realität nur in der absoluten Identität, die, insofern unterscheidbares in ihr gesetzt ist, absolute Totalität ist. In einer Beziehung, sagt Jacobi, sey das totum parte prius esse necesse est, nichts anders als, idem est idem; in anderer aber nicht; und hievon, daß diese beyden Beziehungen, wesentlich unterschieden absolut auseinander gehalten werden sollen, fängt sogleich dieser Grund-Dogmatismus an. Jacobi begreifft nemlich den Satz des Grundes als reinen Satz des Widerspruchs, und nennt ihn in diesem Sinne logisch, als abstracte Einheit, zu welcher es freylich nothwendig ist, daß das Differente, als ein Empirisches hinzutrete, und unterscheidet ein ursachliches Verhältniß, in welchem auf das Heterogene, das zur Identität des Begriffs hinzukommt, und das ein empirisch gegebenes ist, reflectirt wird und behauptet das ursachliche Verhältniß nach dieser Eigenthümlichkeit, als einen Erfahrungsbegriff. Die Art, wie er dieß darthut, D. Hume S. 99. f. und worauf er sich Briefe über Spin. S. 415. beruft, ist ein merkwürdiges Stück des Locke'schen und Hume'schen Empirismus, in welchen ein ebenso grelles Stück von deutschem analysirendem Dogmatismus, schlimmer als nach Mendelssohnscher Art, hineingeknetet ist, von welcher befreyt worden zu seyn, die Welt den Göttern, nächst Kanten nicht genug danken kann. Im Satze des Grundes, und in der Totalität nemlich vermißt Jacobi die Theile, und er hat sich diese noch außer dem Ganzen irgend woher zu hohlen, oder, wie er dieß begreift,

alle Theile sind zu einem Ganzen wirklich schon vereinigt und darinn vorhanden, aber eine solche intuitive Erkenntniß der Theile aus dem Ganzen ist nur etwas subjectives und unvollständiges, denn es fehlt noch das objective Werden, und die Succession, und um dieser willen muß zu der Totalität noch das Causalverhältniß hinzukommen. Man höre nun die Deduction der, wie Jacobi es nennt, absoluten Nothwendigkeit des Begriffs von Ursache und Wirkung, und von Succession, (D. Hume S. 111. ff.) in folgender Reihe von Sätzen:

„Zu unserem menschlichen Bewußtseyn, und ich darf nur gleich hinzusetzen, zu dem Bewußtseyn eines jeden endlichen Wesens ist außer dem empfindenden Dinge, noch ein wirkliches Ding, welches empfunden wird, nothwendig.

Wo zwey erschaffene Wesen, die außereinander sind, in solchem Verhältnisse gegeneinander stehen, daß eins in das andere wirkt, da ist ein ausgedehntes Wesen.

Wir fühlen das Mannichfaltige unseres Wesens in einer reinen Einheit verknüpft, welche wir unser Ich nennen; das Unzertrennliche in einem Wesen bestimmt seine Individualität, oder macht es zu einem wirklichen Ganzen; etwas der Individualität einigermaßen Analoges nehmen wir in der körperlichen Ausdehnung überhaupt wahr, indem das ausgedehnte Wesen, als solches, nie getheilt werden kann, sondern überall dieselbige Einheit, die eine Vielheit unzertrennlich in sich verknüpft, vor Augen stellt.

Wenn Individua auch das Vermögen haben, außer sich zu wirken; so müssen sie, wenn die Wirkung erfolgen soll, andere Wesen mittelbar oder unmittelbar berühren.

Die unmittelbare Folge der Undurchdringlichkeit bey der Berührung, nennen wir den Widerstand; wo also Berührung ist, da ist Undurchdringlichkeit von beyden Seiten; folglich auch Widerstand; Wirkung und Gegenwirkung; beydes ist die Quelle des Successiven und der Zeit, der Vorstellung desselben."

Aus der Voraussetzung also, daß einzelne sich selbst offenbare Wesen, die in Gemeinschaft mit einander stehen, vorhanden sind, hat sich diese Deduction der Begriffe von Ausdehnung, von Ursache und Wirkung, und von Succession, oder die Deduction des Absolutseyns der Endlichkeit ergeben; und zugleich ist damit herausgebracht, daß diese Begriffe allen endlichen sich selbst offenbaren Wesen gemein seyn müssen, und auch in den Dingen an sich ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenstand, folglich eine wahre objective Bedeutung haben.

„Dergleichen Begriffe nemlich, die in jeder Erfahrung vollständig und dergestalt als das Erste gegeben seyn müssen, daß ohne ihr Objectives kein Gegenstand eines Begriffs, und ohne ihren Begriff überhaupt keine Erkenntniß möglich wäre, heißen schlechterdings allgemeine oder nothwendige Begriffe, und die aus ihnen entspringenden Urtheile und Schlüsse, Erkenntnisse a priori."

Wir sehen, daß diese Deduction das Causalverhältniß in seinem ganzen Umfang betreffen, und hier etwas bündigeres geliefert werden sollte, als die Kantische Deduction; diese Jacobische Deduction aber verdient so wenig den Namen einer Deduction, daß sie nicht einmal eine gemeine Analyse des Vorausgesetzten, nemlich des Begriffs der Gemeinschaft einzelner Dinge, genannt werden kann; es ist schon etwas, wovor alle Speculation erschrickt, nemlich das Absolutseyn eines menschlichen Bewußtseyns und eines empfindenden Dings, und eines empfundenen Dings und ihrer Gemeinschaft, geradezu aus dem gemeinsten Empirismus heraus, vorausgesetzt; durch überflüssige Mittelbegriffe werden sie endlich zur Wirkung und Gegenwirkung zusammen analysirt, und dieß ist, hier geht auch das Analysiren aus, die Quelle des Successiven. Man sieht gar nicht, wozu solch hohes Kunststück nützlich seyn soll; denn schon mit der unanalysirten absoluten Annahme eines empfindenden Dings, und eines Dings, das empfunden wird, ist alle Philosophie aus dem Feld geschlagen. Merkwürdig ist der Unterschied der Voraussetzung und des Resultats von dem Resultat der Kantischen Deduction der Kategorie; nach Kant sind alle diese Begriffe, von Ursache und Wirkung, Succession u. s. w. schlechthin auf die Erscheinung eingeschränkt; die Dinge, in welchen diese Formen objectiv sind, sowohl als eine Erkenntniß dieser Objecte ist schlechthin nichts an sich; das An-sich und die Vernunft werden schlechthin über diese Formen der Endlichkeit erhoben, und von ihnen rein erhalten; ein Resultat, womit Kanten, den Anfang einer Philosophie

überhaupt gemacht zu haben, das unsterbliche Verdienst bleibt. Aber in diesem Nichts der Endlichkeit ist es gerade, worin Jacobi ein absolutes An-sich sieht, und mit dem Traum dieser Waffe das Wachen des Spinoza bekämpft.

Wenn wir oben die Unvollkommenheit der Kantischen Annihilation des Verstandes darin setzten, daß er ihn mit seinen Formen zwar zu etwas subjectivem, aber in dieser Gestalt doch zu etwas positivem und absolutem macht, so findet dagegen Jacobi, nachdem er Wirkung und Gegenwirkung, Succession, Zeit u. s. w. so glücklich aus der Gemeinschaft endlicher Dinge herausgebracht hatte, daß man, „damit diese Grundbegriffe und Urtheile von der Erfahrung unabhängig werden, sie nicht zu Vorurtheilen des Verstandes zu machen brauche, von denen wir geheilt werden müssen, indem wir erkennen lernen, daß sie sich auf nichts an sich beziehen, folglich keine wahre objective Bedeutung haben; denn die Grundbegriffe und Urtheile verlieren weder von ihrer Allgemeinheit noch von ihrer Nothwendigkeit, wenn sie aus dem, was allen Erfahrungen gemein seyn und ihnen zum Grunde liegen muß, genommen sind; sie gewinnen vielmehr einen weit höhern Grad von unbedingter (hat das Unbedingte Grade?) Allgemeinheit, wenn sie nicht bloß für den Menschen und seine eigenthümliche Sinnlichkeit geltend, sondern aus dem Wesen und der Gemeinschaft einzelner Dinge überhaupt können hergeleitet werden. — Wenn aber unsere Sinne uns gar nichts von den Beschaffenheiten der Dinge lehren, nichts von ihren gegenseitigen

Verhältnissen und Beziehungen, ja nicht einmal, daß sie im transcendentalen Verstande wirklich vorhanden sind: und wenn unser Verstand sich blos auf eine solche gar nichts von den Dingen selbst darstellende, objectiv platterdings leere Sinnlichkeit bezieht, um durchaus subjectiven Anschauungen, nach durchaus subjectiven Regeln, durchaus subjective Formen zu verschaffen: so bin ich alles, und außer mir im eigentlichen Verstande Nichts; und Ich, mein Alles, bin denn am Ende doch auch nur ein leeres Blendwerk von Etwas; die Form einer Form; ein Gespenst; — ein solches System rottet alle Ansprüche an Erkenntniß der Wahrheit bis auf den Grund aus, und läßt für die wichtigsten Gegenstände nur einen solchen blinden ganz erkenntnißleeren Glauben übrig, wie man den Menschen bisher noch keinen zugemuthet hat." — Es ist hier wohl zu unterscheiden, daß nur darin, daß Kant das Vernünftige als solches verkennt, sein erkenntnißleerer Glaube liegt, nicht aber in seiner großen Theorie, daß der Verstand nichts an sich erkennt. Dasjenige, womit hingegen Jacobi die menschliche Erkenntniß bereichert, sind solche Dinge, wie das Absolutseyn der endlichen Dinge und ihrer Gemeinschaft, der Zeit und der Succession, und des Causalzusammenhangs, die auch (S. 119 Hume) in den Dingen an sich ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenstand haben. Aber daß solche Absoluta der objectiven Endlichkeit negirt, und als Nichts an sich erkannt, und consequenterweise eben so die subjective Endlichkeit, das sinnliche und reflectirtdenkende Ich, mein Alles, auch nur ein leeres Blendwerk von Etwas an

sich wäre; — daß mein endliches Alles eben so gut vor der Vernunft zu Grunde geht, als das Alles des objectiven Endlichen, das ist für Jacobi das Entsetzliche und Schauderhafte; die Verabscheuung der Vernichtung des Endlichen ist eben so fixirt, als das correspondirende, die absolute Gewißheit des Endlichen, und wird sich als den Grundcharakter der Jacobischen Philosophie durchaus erweisen. Man könnte es zunächst für eine Verbesserung der Kantischen Deduction halten, daß Jacobi Succession und Causalzusammenhang, als Verhältniß überhaupt, nemlich als eine bloß relative auf endliche Dinge eingeschränkte Beziehung begreift, und in der Deduction derselben, wenn das obenangeführte anders eine Deduction wäre, nicht bloß wie Kant von einem bewußten, sondern von einem bewußtlosen Verstande zugleich ausgeht; allein nicht zu erwähnen, daß das Verhältniß subjectiv betrachtet, oder der bewußte Verstand, und eben dasselbe objectiv betrachtet, oder als Verstand, Verhältniß der Dinge, völlig unabhängig und dualistisch nebeneinander stehen, und Kant das Verhältniß, wenigstens schlechthin nur als Eines, ohne einen Unterschied, eines subjectiven Verstandes, und eines besondern objectiven, und wenn wir den Verstand bey Kant auch als ein subjectives begreiffen müssen, doch kein äußeres fremdes Verhältniß von Dingen, und also nur Einen Verstand, worin doch wenigstens das Formale der Philosophie ausgedrückt ist, hat; so ist das wichtigste Resultat Kants immer das, daß diese Verhältnisse des Endlichen (es seyen nun Verhältnisse des Subjectiven allein, oder Verhältnisse zugleich der Dinge) nichts an sich, das Erkennen nach ihnen, nur ein Erken-

nen von Erscheinungen ist (obgleich über dieses nicht hinausgegangen werden soll, und es daher absolut wird). Das Apriorische der Jacobischen Verhältnisse besteht hingegen darin, daß sie auch den Dingen an sich zukommen, das heißt, daß die endlichen Dinge, das empfindende Ding, und außer diesem das wirkliche Ding, welches empfunden wird, Dinge an sich, und die Verhältnisse solcher Dinge, die Succession, Causalzusammenhang, Widerstand u. s. w. wahrhafte Vernunftverhältnisse oder Ideen sind; so daß also die scheinbare Verbesserung, nach welcher die Verhältnisse nicht ein bloß Subjectives des bewußten Verstandes, sondern auch ein Objectives, Bewußtloses wären, in Wahrheit einen absoluten Dogmatismus und Erhebung des Endlichen zu einem An-sich constituirt.

Die Anwendung nun, welche Jacobi von dem Begründen des Absolutseyns des Endlichen, welches durch die wichtige Unterscheidung des Satzes des Grundes und der Causalität sich ergab, auf das System Spinoza's macht, hat zweyerley Formen, einmal, daß der Begriff der Succession in ihm fehle, das andremal, daß er im Grunde doch vorhanden sey, aber in der Ungereimtheit einer ewigen Zeit.

Was das Fehlen der Zeit betrifft, so faßt Jacobi die Philosophie Spinoza's auf, daß Spinoza eine natürliche Erklärung des Daseyns endlicher und successiver Dinge habe zu Stande bringen wollen. Aber indem er die Dinge dem Vernunftbe-

griffe nach als zugleich vorhanden — denn im Vernunftbegriffe ist kein Vorher und Nachher, sondern alles nothwendig und zugleich, — und das Universum auf ewige Weise erkannte, so habe er den Fehler begangen, den Satz des Grundes ganz allein logisch zu nehmen, und dadurch keine objective und wirkliche, sondern nur eine subjective und idealische Succession statuirt; die auch nicht einmal idealisch vorhanden seyn könnte, wenn ihr nicht eine wirkliche Succession in dem Subject, welches sie in dem Gedanken erzeugt, zum Grunde läge; in dem logischen Satze des Grundes sey die Succession selbst das Unbegreifliche. —

Es ist nichts zu sagen über eine solche psychologische Erinnerung, daß eine subjective und idealische Succession eine wirkliche Succession in dem Subject voraussetze; es ist damit theils gar nichts gesagt, theils etwas falsches, da nemlich die idealische Succession sich auf die mathematischen Gleichnisse des Spinoza bezieht, wovon nachher die Rede seyn wird, und ihrer Wahrheit nach nur darum etwas reelles seyn kann, daß sie das absolute Zugleich der Totalität und gar keine Succession ist. Dieß absolute Zugleich aber der Totalität, und die Erkenntniß der Dinge, wie sie auf eine nicht zeitliche, sondern ewige Weise sind, schreibt Jacobi dem Satze des Grundes und der Vernachlässigung des Causalitätsgesetzes, und zwar dasselbe so verstanden, daß Zeit in ihm gesetzt ist, zu; und daß diese Causalität und die Zeit nicht vernachlässigt werden dürfe, davon ist der absolute Grund darinn, daß nach Jacobi die Zeit an sich und

absolut ist, und der Satz des Grundes, oder die Totalität heißt bei Jacobi darum logisch, weil in ihm Ursache und Wirkung zugleich, und keine Zeit gesetzt ist. Vergesse man aber den Satz der Causalität und seine Verschiedenheit vom Satze des Grundes nicht, so sitze man in der Zeit unbeweglich fest, und dieß ist bei Jacobi absolute Foderung; wenn Jacobi so angelegentlich seine Unterschiede nicht zu vergessen ermahnt, weil durch den Vernunftbegriff, in dem kein Vorher und Nachher, sondern alles nothwendig und zugleich ist, das Unglück entstehe, daß in der höchsten Idee, in der Idee des Ewigen die Endlichkeit und Zeit und Succession verloren gehe, so gleicht wahrhaftig ein solches Abmahnen dem bekannten Winken der ehrlichen Reichsstadtwache, die dem anrückenden und Feuer gebenden Feinde zurief, nicht zu schießen, weil es Unglück geben könnte, — als ob ein solches Unglück es nicht gerade wäre, worauf man ausginge.

Jacobi hatte daraus, daß im Vernunftbegriff alles zugleich ist, den einfachen und richtigen Schluß gezogen, daß wir hiernach anzunehmen gezwungen seyen, daß in der Natur alles zugleich und was wir Succession nennen, eine bloße Erscheinung ist; wie Jacobi sich auf das Finden dieses, wie er ihn nennt, paradoxen Satzes, von dem er verwundert ist, daß Mendelssohn der erste gewesen sey, der es unbedenklich gefunden habe, ihn zuzugeben (— Folge und Dauer sind, sagt Mendelssohn sehr gut, nothwendige Bestimmungen des eingeschränkten Denkens) — da Jacobi ihn hingegen gegen

die andern Philosophen (!) denen er ihn vorlegte, zu vertheidigen gehabt — und den er nicht im Ernste, sondern nur als eine nothwendige Folge des Satzes des Grundes vorgetragen habe, als auf seine Entdeckung etwas zu Gute thun konnte, als auf einen Satz, der nicht Spinoza angehöre, ist eigentlich unbegreiflich. Konnte denn Jacobi Spinoza's Commentator etwa von Spinoza meynen, dieser habe die Zeit in Gott gesetzt, und sie gehöre nach ihm auch nur zu der natura naturata? Wir werden wirklich sogleich sehen, daß, nachdem Jacobi gefolgert hatte, Spinoza müsse die Zeit eigentlich für bloße Erscheinung erklären, er doch die Zeit, und zwar in der Ungereimtheit einer ewigen Zeit in Spinoza findet. Wenn in den wenigen Stellen, wo er z. B. im zweyten Buch der Ethik, und in den Briefen auf diese untergeordnete Form der Succession beyläufig zu sprechen kommt, und die unendliche Reihe endlicher Dinge unter dieser Form der Abstraction absondert, nicht denken, sondern imaginari von ihr gebraucht, und sie bestimmt genug ein auxilium imaginationis nennt, so kannte doch Jacobi wohl den Spinozischen Unterschied von intellectus und imaginatio. Das absolute Zugleich, und daß Gott nicht die vorübergehende, sondern die ewige Ursache der Dinge ist, und sie außer Gott also auch in der Zeit, und die Zeit selbst nichts an sich ist, jede Zeile in Spinoza's System macht den Satz, daß Zeit und Succession bloße Erscheinung ist, zu einer solchen Trivialität, daß nicht die mindeste Spur von Neuheit und Paradoxie darin zu sehen ist. Jacobi führt (Briefe über Spin. S. 409) an, daß es Spinoza's Ueberzeugung war, es müsse alles

nur secundum modum, quo a rebus aeternis fluit. betrachtet werden, und Zeit, Maaß und Zahl als von diesem Modo abgesonderte Vorstellungsarten, folglich als Wesen der Einbildung. Wie soll denn doch dem Spinoza jener Satz nicht angehören? Für Jacobi ist jener Satz so paradox, daß er ihn nicht nur nicht im Ernste behauptete, sondern aus dieser endlichsten Form der Endlichkeit schlechterdings etwas absolutes macht, und die ganze Widerlegung Spinoza's darauf gründet, daß dieser den Satz des Grundes nicht so gefaßt habe, daß die Zeit darin sey, und die Täuschung Spinoza's über die Philosophie — daraus erklärt, so wie er selbst um dieser Endlichkeit willen das Unternehmen der Vernunft als unmöglich und zufällig erkennt.

Jacobi findet aber wirklich die Inconsequenz bey Spinoza, daß er die Zeit als Etwas an sich gesetzt habe, er findet in der unendlichen Reihe von einzelnen Dingen, deren Eins nach! dem andern zur Wirklichkeit gekommen war, im Grunde (wo ist dieser Grund?) eine ewige Zeit, eine unendliche Endlichkeit; und diese ungereimte Behauptung lasse sich durch keine mathematische Figur auf die Seite räumen, sondern hier habe sich Spinoza durch seine Imagination betrügen lassen.

Wir wollen zuerst Spinoza's unendliche Reihe endlicher Dinge, dann die ewige Zeit, welche Jacobi daraus macht, und die Unstatthaftigkeit der mathematischen Gleichnisse beleuchten.

Eben das infinitum actu, welches Spinoza im 29. Brief, auf den Jacobi auch Rücksicht nimmt, erläutert, und von welchem Spinoza sagt, daß diejenigen, welche die Dinge der Einbildungskraft, Zahl, Maaß und Zeit mit den Dingen selbst vermischen, weil sie die wahre Natur der Dinge nicht kennen, es leugnen, ist es, was Jacobi mit dem Unendlichen der Imagination vermischt. Das Unendliche definirt Spinoza (Eth. P. I. pr. VIII. Sch. I.) als die absolute Affirmation der Existenz irgend einer Natur; das Endliche im Gegentheil als eine theilweise Verneinung. Diese einfache Bestimmung macht also das Unendliche zum absoluten sich selbst gleichen untheilbaren wahrhaften Begriff, welcher das Besondere oder Endliche seinem Wesen nach zugleich in sich schließt, und einzig und untheilbar ist, und diese Unendlichkeit, in welcher nichts verneint und bestimmt ist, nennt Spinoza die Unendlichkeit des Verstands; es ist die Unendlichkeit der Substanz, und ihr Erkennen die intellectuelle Anschauung, in welcher als der intuitiven Erkenntniß, nicht, wie im leeren Begriff, und der Unendlichkeit der Abstraction, das Besondere und Endliche ausgeschlossen und entgegengesetzt ist; und dieses Unendliche ist die Idee selbst. Dagegen entsteht das Unendliche der Einbildungskraft auf eine ganz andere Weise; nemlich, wie Spinoza sich ausdrückt, die Existenz und Dauer der modorum können wir, wenn wir nicht auf die Ordnung der Natur selbst, sondern auf ihr besonderes Wesen, insofern ihr Begriff nicht der Begriff der Substanz selbst ist, sehen, nach Belieben bestimmen und theilen; und wenn wir die Quantität von der Substanz, die Dauer aber

von der Weise, nach welcher sie aus den ewigen Dingen fließt, abstrahirt, begreiffen, so entsteht uns Zeit und Maaß. Oder durch das, was Spinoza Einbildungskraft nennt, oder überhaupt durch Reflexion ist erst endliches gesetzt, wird zum Theil negirt; und dieß zum Theil Negirte, für sich gesetzt und entgegengesetzt dem an sich nicht Negirten, schlechthin Affirmativen, macht dieß Unendliche selbst zu einem zum Theil Negirten, oder zu einer Abstraction, zur Kantischen reinen Vernunft und Unendlichkeit, indem dasselbe in den Gegensatz gebracht wird; und als die absolute Identität beyder ist das Ewige zu setzen, in welchem dieses Unendliche und jenes Endliche nach ihrem Gegensatze wieder vernichtet sind. Ein anderes aber ist es, wenn das Abstrahirte, Endliche oder Unendliche bleiben, was es ist, und jedes in die Form des Entgegengesetzten aufgenommen werden soll; hier ist eins bestimmt als nicht seyend, was das andere ist, und jedes als gesetzt, und nicht gesetzt, als dieß bestimmte seyend, und als seyend ein anderes; und ein so Gesetztes läuft in die empirische Unendlichkeit hinaus; die Dauer als allein durch Einbildung gesetzt, ist ein Zeitmoment, ein Endliches und als solcher fixirt ein zum Theil Negirtes, an und für sich zugleich bestimmt als seyend ein anderer; dieser andere, der eben so durch die Einbildung seine Wirklichkeit erhält, ist eben so ein anderer; diese Negation, die bleibt was sie ist, durch die Einbildung positiv gemacht, gibt das empirisch Unendliche. das heißt einen absoluten, unaufgelösten Widerspruch.

Diese empirische Unendlichkeit, die nur gesetzt ist, insofern

einzelne Dinge gesetzt werden, (Eth. P. I. Pr. XXVIII.) — einzelne Dinge, welche hingegen Jacobi als ein empfindendes Ding, und als ein Ding, das empfunden wird, oben in seiner Deduction absolut setzte, aber sind an sich schlechthin nichts, — gibt Jacobi dem Spinoza ohne weiteres Schuld, da kein Philosoph entfernter war, als er, so etwas anzunehmen, denn mit dem nicht Ansichseyn der endlichen Dinge fällt unmittelbar solche empirische Unendlichkeit und die Zeit hinweg; Jacobi sagt, Spinoza versichere, es läge bloß an unserer Imagination, wenn wir uns eine unendliche Reihe aufeinander folgender, objectiv und wirklich auseinander entspringender einzelner Dinge, als eine ewige Zeit vorstellen; aber wie sollte denn Spinoza eine unendliche Reihe aufeinander folgender, objectiv und wirklich auseinander entspringender einzelner Dinge, als etwas an sich seyendes, und nach der Wahrheit betrachtet, haben gelten lassen; der Fehler liegt schon an dieser Reihe einzelner und aufeinander folgender Dinge, welche Jacobi als ein absolutes ansieht, und es ist Jacobi, der das Einzelne und die Zeit in die Unendlichkeit des Spinoza hineinträgt. Eine Idee ist, insofern sie von ihrer negativen Seite gegen die Einbildung oder die Reflexion betrachtet wird, darum Idee, weil sie von der Einbildung oder der Reflexion in eine Ungereimtheit verwandelt werden kann; dieser Verwandlungs-Proceß ist der einfachste; die Einbildung oder Reflexion geht allein auf einzelne Dinge, oder auf Abstractionen und Endliches, und diese gelten ihr als absolut; in der Idee aber wird diese Einzelheit und

Endlichkeit dadurch vernichtet, daß das Entgegengesetzte der Reflexion oder der Einbildung, das ideell oder empirisch Entgegengesetzte, als Eins gedacht wird; so viel kann die Reflexion begreiffen, daß hier Dinge, die sie als besondere setzt, als identisch gesetzt werden, aber nicht, daß sie damit zugleich vernichtet sind; denn eben indem sie nur thätig ist, sind ihre Producte absolut; indem sie also beydes, die Identität dessen, was für sie nur ist, indem es getrennt ist, und das absolute Bestehen desselben in dieser Identität setzt, so hat sie glücklich eine Ungereimheit gefunden. So setzt Jacobi das Abstractum der Zeit, und das Abstractum eines einzelnen Dings, Producte der Einbildung und der Reflexion, als an sich seyend, und findet, daß wenn das absolute Zugleich der ewigen Substanz gesetzt wird, das einzelne Ding und die Zeit, die nur sind, insofern sie von ihr weggenommen waren, ebenfalls mitgesetzt werden, — aber reflectirt nicht darauf, daß indem sie der ewigen Substanz, von der sie genommen sind, wieder gegeben werden, aufhören das zu seyn, was sie nur, von ihr abgerissen, sind; er behält also in der Unendlichkeit und Ewigkeit selbst, Zeit und Einzelheit und Wirklichkeit.

Wenn damit, daß die Zeit nichts an sich ist, und daß sie in der Ewigkeit verloren geht, die beliebte Tendenz des Erklärens nicht zufrieden ist, und Jacobi dem Spinoza zumuthet, daß er mit seiner Philosophie eine natürliche Erklärung des Daseyns endlicher und successiver Dinge habe zu Stande bringen wollen, so ergibt sich aus dem obigen, was ei-

gentlich eine Erklärung der Zeit ist, nemlich eine Abstraction, die in einer ewigen Idee gemacht wird; die Abstraction der Zeit konnte also Jacobi unmittelbar an der Totalität oder dem Satze des Grundes machen, und sie auf diese Weise aus ihm begreifen; aber die Abstraction als solche und in dieser Form in der Totalität zu finden, dieß hebt sich unmittelbar auf. Wir erhalten die Abstraction der Zeit, wenn wir von den Attributen das Denken isoliren, und es nicht als Attribut der absoluten Substanz, als welches es diese selbst ausdrückt, begreifen, sondern es abstrahirt von ihr als leeres Denken, subjective Unendlichkeit fixiren, und diese Abstraction in relative Beziehung auf die Einzelheit des Seyns setzen. Durch diese Abstraction wird denn die Zeit wahrhaft aus der Ewigkeit erkannt, und wenn man will, erklärt; ihre Deduction aber aus einer Gemeinschaft einzelner Dinge wird eine natürlichere Erklärung geben, indem das Vorausgesetzte, die einzelnen Dinge, ja schon etwas natürliches sind. Unter der Natürlichkeit, durch welche die Philosophie ihre Erklärungsweise zu Stande bringen wollte, ist durchgehends ersichtlich, daß Jacobi nichts anders versteht, als das formale Wissen, und reflectirte Denken, und Erkennen nach der Einbildung; es gehören hieher die oben angeführten Stellen über Jacobi's Begriff vom Wissen; auf eine solche natürliche Weise ist freylich kein philosophisches Begreifen möglich; und in Spinoza möchten wohl wenige Zeilen von dieser Natürlichkeit zu finden seyn, sondern da Jacobi unter natürlichem Erklären das Erkennen nach der Einbildung versteht, so ist wohl alles übernatürlich in Spi-

noza; und so konnte die Behauptung Jacobi's, daß die Welt sich nicht natürlich erklären lasse, am allermeisten ihre Bestätigung in Spinoza, welcher sie nicht nur aufgestellt, sondern ausgeführt hat, finden. Aber dadurch fällt alle sogenannte Natürlichkeit überhaupt weg, und damit selbst auch jene Uebernatürlichkeit, weil sie nur ist, insofern ein Natürliches ihr gegenüber ist, und es ist weder darum zu thun, daß die Vernunft, wie Jacobi (Br. über Spin. S. 419) sagt, das Außernatürliche oder Uebernatürliche in ein Natürliches, noch auch, daß sie das Natürliche in ein Uebernatürliches zu verwandeln sucht; sondern jene Natürlichkeit, d. h. der Mechanismus, und Causalzusammenhang, und die Zeit, so wie das Wissen, das an der reinen Identität fortgeht, und Thatsachen analysirt, ist für sie gar nicht vorhanden.

Was endlich die mathematischen Gleichnisse eines actu Unendlichen betrifft, welche Spinoza dem Betrug der Imagination entgegensetzte, und mit welchen er durch seine Imagination sich, nach Jacobi, habe sollen täuschen lassen, so ist Spinoza seiner Sache so gewiß, daß er sagt: wie erbärmlich diejenigen, welche das actu Unendliche für eine Ungereimtheit halten, räsonnirt haben, darüber mögen die Mathematiker urtheilen, die durch Argumente von solchem Schrot sich nicht aufhalten ließen in klar und deutlich erkannten Dingen. Das Beispiel Spinoza's ist der Raum, der zwischen zwey Kreisen eingeschlossen ist, welche nicht einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt haben, nach der Figur, die er auch als sein ächtes Symbol vor seine Principien der cartesianischen

Philosophie setzen ließ, indem er durch dieses Beispiel die empirische Unendlichkeit aus dem endlosen Hinaustreiben des Einbildens zurückgeholt und sie vor sich hingebannt hat. Die Mathematiker schließen, daß die Ungleichheiten, welche in diesem Raume möglich, unendlich sind, nicht aus der unendlichen Menge der Theile, denn seine Größe ist bestimmt und begränzt, und ich kann größere und kleinere Räume — also größere und kleinere Unendlichkeiten — setzen, sondern weil die Natur der Sache jede Bestimmtheit der Zahl übertrifft; es ist in diesem begränzten Raume ein wirkliches Unendliches, ein actu Unendliches. Wir sehen in diesem Beispiel nemlich das Unendliche, das oben als die absolute Affirmation, oder der absolute Begriff bestimmt worden ist, zugleich für die Anschauung, also im Besondern dargestellt, und der absolute Begriff ist actu die Identität Entgegengesetzter; werden diese Theile auseinander gehalten, und als solche identisch gesetzt, ist dieß Besondere, als solches wirklich gesetzt, in Zahlen ausgedrückt, und soll es in seiner Incommensurabilität nach dem Begriff identisch gesetzt werden, so entspringt die empirische Unendlichkeit in den unendlichen Reihen der Mathematiker; die Incommensurabilität aber besteht darin, daß das Besondere von der Subsumtion unter den Begriff entbunden, in Theile zerlegt wird, und diese absolut bestimmte und absolut gegeneinander ungleiche sind, und wenn sie vorhin im intuitiven Begriff gleichgesetzt, itzt einander verglichen werden, nicht mehr in der Identität, sondern nur im Verhältnisse sind; mit einem Worte, es ist dieß nichts als die Umwandlung der Geometrie in Analysis, oder bestimmter — des Pythagoreischen Lehr-

sațes, welcher allein alle wahrhafte Geometrie ist, in die Reihen der Functionen krummer Linien. Es ergibt sich hieraus der wahre Charakter des Denkens, der Unendlichkeit ist; indem nemlich der absolute Begriff Unendlichkeit, — an sich absolute Affirmation aber gegen das Entgegengesetzte und Endliche gekehrt ist, als ihre Identität, so ist es absolute Negation; und diese Negation als seyend, reell gesetzt, ist das Setzen entgegengesetzter; $+ A - A = 0$; das Nichts existirt als $+ A - A$, und ist seinem Wesen nach Unendlichkeit, Denken, absoluter Begriff, absolute reine Affirmation. Diese abstrahirte Unendlichkeit der absoluten Substanz ist dasjenige, was Fichte als Ich, oder reines Selbstbewußtseyn, reines Denken, nemlich als das ewige Thun, oder Produciren der Differenz, welche das reflectirte Denken immer nur als Product kennt, unserer neuen subjectivern Cultur näher gebracht hat. Das in der Erscheinung Aussereinandergehaltene, Incommensurable, die Differenz als Product ist sich in dem letzten Verhältnisse, in der Unendlichkeit, d. h. worin die Entgegengesetzten zugleich wegfallen, gleich; und die Identität in Beziehung auf die als für sich seyend (in Zahlen) gesetzten incommensurablen ist eine unendliche, ein Nichts; aber die incommensurabeln nicht als diese Abstractionen, für sich seyend (in Zahlen) noch als ohne das Ganze bestehende Theile, sondern nach dem, was sie an sich sind, nemlich sie nur im Ganzen gesetzt, so ist der wahrhafte Begriff, die wahrhafte Gleichheit des Ganzen und der Theile, und die affirmative Unendlichkeit, das Actu Unendliche, für intuitive oder geometrische Erkennt-

der psychologischen, nicht auch noch eine objective wirkliche Succession darinn, obschon auch die idealische selbst eine wirkliche Succession im Subject ist.

Die Natur dieses polemischen Verfahrens besteht also darinn, daß Jacobi die Succession und Endlichkeit entweder vermißt, und sie in der Speculation schlechthin fodert, oder sie hineinerklärt, und dann Ungereimtheiten findet. Die positive Seite dieses Fixirtseyns im Endlichen nach der ideellen Form, nemlich in Bezug aufs Wissen, haben wir oben gesehen, welches als am Faden der Aehnlichkeit und Identität fortgehend und eines Factums bedürftig begriffen wird, das ihm gegeben seyn muß als ein Fremdes, das + B, zu welchem die Identität des Begriffes hinzutretend vorgestellt wird. Von dieser Empirie nun überhaupt und von der Individualität des Sinnes, welche den Umfang und die Schönheit dieser Empirie bestimmt, und daß durch die Vernunft die Empirie des Menschen einen andern Charakter hat, als die Empirie des Thiers, wie auch von der empirischen Darstellung subjectiver Individualität oder des Sinnes, hat Jacobi zuweilen geist- und sinnreiche Ausdrücke. Solche Sachen, von der Beziehung der Empirie auf das Wissen wie (Reinh. Beytr. 3 Heft S. 92.): daß Raum und Zeit Thatsachen sind, weil Bewegung eine Thatsache ist; *ein Mensch, der sich nie bewegt hätte, könnte sich keinen Raum vorstellen; wer sich nie verändert hätte, kennte keinen Begriff der Zeit;* a priori *möchten* wir so wenig zu derselben gelangen, wie wir zur reinen Mannichfaltigkeit, zur verbindenden

Verbindung, zur producirenden Spontaneität des Verstandes gelangen, — können vielleicht dem Verarbeiter Köppen und nicht Jacobi zugehören. Geistreich sind die Ausdrücke der Empirie und über die Empirie, weil sie auf speculative Ideen anspielen; und das Interesse der Jacobischen Schriften beruht auf dieser Musik des Anklingens und Widerklingens speculativer Ideen, die aber, indem die Ideen sich in dem Medium des Absolutseyns der Reflexion brechen, nur ein Klingen bleibt, und nicht zu dem, was, wo die Sache Wissenschaft betrifft, erwartet wird, zu dem articulirten wissenschaftlichen Worte (Logos) gedeihen soll. Wenn dieses Klingen von Ideen als etwas objectives, was es nicht seyn soll, in den Begriff aufgenommen, als Gemeingut des Denkens ergriffen und festgehalten werden dürfte, so würde man, wenn man den Sinn solcher Ausdrücke allein betrachtet, eine Darstellung der Vernunft in ihnen nicht verkennen können. Z. B. Unmittelbar nachdem Jacobi (Briefe über Spin. in dem oben angef.) der Vernunft nur das Vermögen ein Factum zu analysiren, und nach der reinen Identität zu verknüpfen zuerkannt hatte, erzählt er S. 423. seinen Grundgedanken; daß Er den Menschen nehme, ohne ihn zu theilen, und daß Er finde, daß sein Bewußtseyn aus zwey ursprünglichen Vorstellungen, der Vorstellung des Bedingten und des Unbedingten zusammengesetzt sey, welche unzertrennlich verknüpft sind. Ist denn aber dieß keine Theilung, welche das Bewußtseyn aus zwey nach Jacobi absolut entgegengesetzten Vorstellungen zusammengesetzt seyn läßt? Nach der folg. Seite bleiben wir, so lange wir be-

greifen, in einer Kette bedingter Bedingungen, und in der begreiflichen Natur, aber dieser Zusammenhang des Begreiffens und der Natur hört auf, und absolut jenseits, also ohne Zusammenhang steht ein Uebernatürliches, Unbegreifliches, und Unbedingtes. Wie kann also Jacobi sagen, daß er den Menschen nicht theile, da er sein Bewußtseyn aus absolut entgegengesetzten bestehen läßt? oder vielmehr er nimmt ihn schon getheilt, indem er ihn nach der Erscheinung des Bewußtseyns betrachtet. — Sollen wir aber wirklich den Menschen und sein Bewußtseyn und dessen Zusammensetzung als etwas ungetheiltes wie Jacobi es geben will nehmen, so müssen wir dasjenige, was Jacobi Princip der Erkenntniß und Vernunft nennt, begreiffen, als die ungetheilte Identität des Bedingten und Unbedingten, und da nach Jacobi das Natürliche jenes, das Uebernatürliche dieses ist, als Identität des Natürlichen und Uebernatürlichen, und in dieser bedingten Unbedingheit, oder unbedingten Bedingtheit, hätten wir dieselbe Ungereimtheit der endlichen Unendlichkeit, die Jacobi in Spinoza findet, und wenigstens die Vernichtung der Gegensätze des Natürlichen und Uebernatürlichen, des Endlichen und Unendlichen, also wenigstens die Befreyung von der Reflexion, welche die Entgegensetzung absolut, und die Entgegengesetzten zu etwas an sich macht.

So könnte man (überſ. Taschenb. 1802. S. 30.) die Anmerkung: wo Sinn ist, da ist Anfang und Ende, da ist Trennung und Verbindung, da ist Eines und ein Anderes, und der Sinn ist das Dritte, sehr wohl als

eine speculative Idee auffassen; und: (Reinh. Beytr. 3 Heft S. 70.) „Das Merkmahl eines Sinnes überhaupt ist das Zweyendige, und das In-der-Mitte-stehen zwischen Subject und Object; noch mehr ebend. S. 95. die Sinnlichkeit bestimmt nicht, auch nicht der Verstand, das Princip des Individuirens liegt außer ihnen; in diesem Princip ist gegeben das Geheimniß des Mannichfaltigen und Einen in unzertrennlicher Verbindung, das Seyn, die Realität, die Substanz. Unsere Begriffe darüber sind lauter Wechselbegriffe; Einheit setzt Allheit, Allheit Vielheit, Vielheit Allheit zum Voraus; Einheit ist daher Anfang und Ende dieses ewigen Cirkels, und heißt — Individualität, Organismus, Object-Subjectivität." Die Mitte aber dieses Cirkels, welche Mittelpunkt und Peripherie zugleich ist und den Wechsel festhält, nicht eins verschwinden läßt, so wie das Andere auftritt, würde die Idee der Vernunft, der absoluten und doch zweyendigen Identität des Einen und Vielen seyn; eine solche Idee ist aber ein ganz anderes Wissen und Erkennen, als das nur gegebene Thatsachen analysirt und an der Aehnlichkeit fortgeht. Diese Gestalt, in welcher Jacobi die Reflexion nur auf eine geistreiche Weise über sich erhebt, ist der nothwendige Ausweg, welcher sich für das Aussprechen der Vernunft ergibt, wenn die Endlichkeit und Subjectivität zu etwas absolutem gemacht ist; als geistreiche Darstellung hütet die Vernunft sich in das Unendliche des Begriffs aufzunehmen, und Gemeingut und Wissenschaftlichkeit zu werden, sondern bleibt von der Subjectivität afficirt, ein eigenthümliches und besonderes; an dem Ring,

dem Symbol der Vernunft, den sie darbietet, hängt ein Stück Haut von der Hand, die ihn reicht, das man entbehren will, wenn die Vernunft wissenschaftliche Beziehung und mit Begriffen zu thun hat; eine Geistreichigkeit, welche nach der Weise der Ungereimtheit einer endlichen Unendlichkeit, eines etwas, das Anfang und Ende zugleich ist, einer Zusammensetzung des Bedingten und Unbedingten u. s. w., mehr einem Formalismus der Vernunft wieder sich nähert, der sehr wohlfeil zu haben ist. So subjectiv die Form dieses Philosophirens ist, eben so subjectiv und endlich muß auch der Gegenstand dieses Philosophirens seyn, denn die Endlichkeit ist etwas an sich; das Darstellen und Philosophiren geht zunächst an und über den Menschen: daß wir uns auf die Erde gesetzt finden, und wie da unsere Handlungen werden, so wird auch unser Erkenntniß; wie unsere moralische Beschaffenheit geräth, so geräth auch unsere Einsicht in alle Dinge, welche sich darauf beziehen, u. s. w. Diesem perennirenden Angedenken an den Menschen, und dem Loben und Erzählen von seinem vernünftigen Instinkt, und seinem Sinne — entgegen spricht Epictet, den Menschen vergessend, n der Stelle, die Jacobi (übersl. Tasch. S. 22) anführt: da ich aber ein vernünftiges Wesen bin, so ist mein Geschäft, (nicht den Menschen) Gott zu loben; es ist mein Beruf, ich will ihn erfüllen. —

Von der Eigenheit, das Absolute nicht in der Form für vernünftige Erkenntniß, sondern nur im Spiel mit Reflexions-Begriffen, oder in einzelnen Aufrufungen,

welche, wie Kant mit der Idee im praktischen Glauben endigt, das Philosophiren, indem sie es anzufangen scheinen, unmittelbar auch schließen, oder das Vernünftige nur als schöne Empfindung, Instinct, Individualität, ertragen zu können, ist das Herdersche Philosophiren nur eine geringe Modification; nur daß die Herderische Form sogar den Vorzug hat, noch etwas objectiveres zu seyn. Der Schaum von Spinozismus und das Vernunft- und Sprachverwirrende Predigen, wie Jacobi das Herdersche Philosophiren nennt, entspringt gerade daher, daß wie Jacobi an die Stelle des vernünftigen Denkens den Ausdruck des Empfindens, Subjectivität des Instincts u. s. w. setzt, so Herder an die Stelle des vernünftig Gedachten Etwas, worin das Vernünftige gleichfalls verhüllt wird, nemlich einen Reflexions-Begriff. Der Begriff von Macht, wie der Begriff der Materie und des Denkens, sagt Herder, (Gott; u. Ausg. S. 126) entwickelt (d. h. eingewickelt) fallen Alle drey, dem spinozistischen System selbst zufolge, in einander, d. i. in den Begriff einer Urkraft; — die ewige Urkraft, die Kraft aller Kräfte ist nur Eine u. s. w. S. 169. Der reelle Begriff, in welchem alle Kräfte nicht nur gegründet sind, sondern den sie auch allesammt nicht erschöpfen, dieses unendlich Vortreffliche ist: Wirklichkeit, Realität, thätiges Daseyn; es ist der Hauptbegriff bey Spinoza; — und die Natur (S. 245 ff.) ist ein Reich lebendiger Kräfte, und unzähliger Organisationen, deren jede in ihrer Art nicht nur weise, gut und schön, sondern ein Vollkommnes, das ist, ein Abdruck der Weisheit, Güte und Schönheit

selbst ist u. s. w. Das verwelkte Haar, der verworfene Nagel tritt wieder in eine andere Region des Zusammenhangs der Welt, in welchem er abermals nicht anders als seiner jetzigen Naturstellung nach wirkt oder leidet u. s. w. — Heißt das nicht, wie Jacobi sagt, das größeste Verdienst des Forschers erwerben, Daseyn enthüllen und offenbaren? Nur nicht, so wenig als Jacobi, für philosophische Erkenntniß, sondern im Gegentheil mit dem beyden gleichen Bemühen, da wo für vernünftiges Erkennen wissenschaftliche Form vorhanden ist, sie wegzuschaffen. Herder hat ein vollkommenes Bewußtseyn, über die Weise, wie er den Mittelpunct des spinozistischen Systems darstellt: ich wüßte nicht (Gott, u. Ausg. S. 77.) unter welches Hauptwort die wirklichen und wirksamen Thätigkeiten, der Gedanke der Geisterwelt, und de Bewegung der Körperwelt, beyde sich so ungezwungen fassen ließen, als unter den Begriff von Kraft, Macht, Organ; mit dem Wort: organische Kräfte bezeichnet man das Innen und Aussen, das Geistige und Körperhafte zugleich: es ist indessen auch nur Ausdruck; denn wir verstehen nicht, was Kraft ist, wollen auch das Wort Körper damit nicht erklärt haben." Gerade dieß ist das Geschäfte Jacobi's, an die Stelle philosophischer Ideen, Ausdrücke und Wörter zu setzen, die nicht gewußt noch verstanden werden sollen; sie könnten wohl auch einen philosophischen Sinn haben, aber die Jacobische Polemik geht gerade gegen die Philosophieen, worin Ernst damit gemacht und ihre philosophische Bedeutung ausgesprochen ist. Am besten sagt Köppen in der Schluß-Declamation

zu Jacobi über den Kriticismus (Reinh. Beytr. 3. H.) um was es zu thun ist: Freyes, unsterbliches Wesen, Mensch, Bruder, voll hoher Andacht, Hingebung, Liebe; wie kann der Buchstabe deiner philosophirenden Vernunft dich stärker lehren, was du im Allerheiligsten deiner Seele lebendiger glaubst, hoffest und weißt: Walten des Unendlichen über dir, Tugend aus Freyheit, und ewiges Leben! u. s. w. — Solch frostiges und schaales Herzergießen, das aus der Vernunft als Instinct kommt, woran Jacobi immer verweist, meynt wohl mehr zu seyn als ein Satz der philosophirenden Vernunft, die es entbehren will.

Ein auf gleichem Grund wie das gegen Spinoza beruhendes Stück Polemik: über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben; (Reinh. Beiträge 3 Heft) gegen die Kantische Philosophie haben wir hier kurz zu berühren; Jacobi's Instinct gegen das vernünftige Erkennen hat sich gerade an den Punct der Kantischen Philosophie geheftet, wo sie speculativ ist, und die an sich nicht klare, sondern durch die vom reflectirenden Denken sich angeeignete, dadurch für die philosophische Vernunft unbrauchbar gewordene Terminologie einer vergangenen Bildung gehinderte, und sich von der speculativen Seite ins Product verlierende Darstellung Kants benutzt, um mit desto leichterer Mühe sie zu galimathisiren, und durch und für die unspeculative Reflexion zum Unsinn zu machen, der

Charakter der Reflexionsphilosophie spricht in dieser Polemik seine Principien in sehr bestimmten Zügen aus. Eine eigentliche Kritik dieses Aufsatzes müßte auch das leere Schreyen und das bissige, gehässige, und durch Verdrehungen bis zum Hämischen fortgehende Wesen desselben darstellen; zu dem letztern rechnen wir Beispiele, wie in dem Vorbericht eins vorkommt, wo an der Kantischen Darstellung der Formen der Anschauung ein Exempel von der Uneinigkeit des Systems mit sich selbst, und der Vermischung des Empirismus und Idealismus gegeben werden soll; und zu diesem Behuf zuerst actenmäßig documentirt, daß Raum und Zeit bloße Formen seyn, daß sie nie Gegenstände werden können, und dazu Kr. d. r. Vern. S. 347 citirt wird, wo es heißt: „die bloße Form der Anschauung ohne Substanz ist an sich kein Gegenstand; — der reine Raum und die reine Zeit, die zwar Etwas sind, als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschaut werden;" wo kein Wort davon steht, daß sie nicht Gegenstände (in welchem Sinne, werden wir gleich sehen) werden können; „sie lassen sich nicht anschauen, noch wahrnehmen," fährt Jacobi fort, wozu Kritik der reinen Vern. S. 207 citirt ist, wo vom sich nicht anschauen lassen gar nichts steht und vom Wahrnehmen,] daß sie an sich gar nicht wahrgenommen werden, weil sie reine formale Anschauungen, nicht Erscheinungen, (d. h. Identitäten der Anschauung und der Empfindung) nicht Gegenstände der Wahrnehmung sind; — und dennoch, sagt nun Jacobi, sind diese nemlichen nicht objectiven Formen der Anschauung, nach andern Aeußerungen, auch Gegenstände,

wozu Kr. d. r. Vern. S. 160 citirt wird, wo es heißt (in der Anm., im Text steht nichts vom Gegenstand) Raum als Gegenstand (ist bey Kant selbst unterstrichen) betrachtet, wie man es in der Geometrie wirklich bedarf, enthält mehr als bloße Form der Anschauung; — wo Kant formale Anschauung als Einheit der anschaulichen Vorstellung und Form der Anschauung, als welche in Beziehung auf den Verstandesbegriff als eine bloße Mannichfaltigkeit erscheint, aber in sich selbst eine Einheit hat, unterscheidet; und, wie auch §. 4. ausdrücklich bemerkt, daß der Verstand als transcendentale Synthesis der Einbildungskraft selbst die Einheit des Raums und der Zeit ist, und diese selbst erst möglich macht; — einer der vortrefflichen Puncte, dessen, was Kant über die Sinnlichkeit und Apriorität sagt. Welcher Widerspruch liegt nun darin, daß die Form der Anschauung als dem Verstandesbegriff entgegengesetzte reine abstrahirte Form, nicht Gegenstand sey, aber wie in der Geometrie zum Gegenstand gemacht werden könne, wegen seiner innern, apriorischen in ihm, aber als bloßer Form der Anschauung nicht hervortretenden Einheit. — Endlich soll mit dem Vorgehenden ein Widerspruch darin liegen, daß Raum und Zeit nicht bloße Formen der Anschauung, sondern Anschauungen selbst, und als solche, sogar einzelne Vorstellungen sind; einzelne, individuelle (dem Begriff entgegengesetzte) Vorstellungen sind Kant gleichbedeutend mit Anschauung, und man kann diesen Begriff Kants nicht anders als vortrefflich und einen seiner reinsten und tiefsten nennen. — Auch ganz unabhängig von der Wahrheit oder Falschheit des Begriffs, wo ist zwischen dem

obigen und dem, was Jacobi als widersprechend aufführt, ein anderer Widerspruch zu finden, als den Jacobi durch falsches Citiren hineinbringt? — Auf der folg. Seite sagt Jacobi: Fichte, dem es unbegreiflich schien, wie das Ich seine Realität und Substantialitat von der Materie borge, u. s. w. Zu dieser vortrefflichen so im Vorbeygehen, wie auch Fichte auf eine eben so vorbeygehende Weise abgethan ist, gemachten Darstellung des Kantischen Systems, daß vermöge desselben das Ich seine Realität und Substantialität von der Materie borge, ist citirt Kr. d. r. Vern. S. 277 fg. S. 276 heißt der Periode, der auf S. 277 herübergeht: allein hier (von Kant gegen den Idealismus) wird bewiesen, daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar sey, daß nur vermittelst ihrer, zwar nicht das Bewußtseyn unserer eigenen Existenz, aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d. i. innere Erfahrung, möglich sey. Freylich ist die Vorstellung: Ich bin, die das Bewußtseyn ausdrückt, welche alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjects in sich schließt, aber noch keine Erkenntniß desselben, mithin auch nicht empirische, d. i. Erfahrung; denn dazu gehört, außer dem Gedanken von Etwas existirendem, noch Anschauung, hier innere, die selbst nur mittelbar und nur durch äußere möglich ist. Anm. 2. Hiemit stimmt auch aller Erfahrungsgebrauch unsers Erkenntnißvermögens in Bestimmung der Zeit vollkommen überein. Nicht allein, daß wir alle Zeitbestimmung nur durch Wechsel in äußern Verhältnissen in Beziehung auf das Beharrliche im Raum (z. B. Sonnen-

bewegung) vornehmen können, so haben wir sogar nichts Beharrliches, was wir dem Begriffe einer Substanz, als Anschauung, unterlegen könnten, als bloß die Materie und selbst diese Beharrlichkeit wird nicht aus äußerer Erfahrung geschöpft, sondern a priori als nothwendige Bedingung aller Zeitbestimmung, mithin auch als Bestimmung des innern Sinnes in Ansehung unseres eigenen Daseyns durch die Existenz äußerer Dinge vorausgesetzt. Das Bewußtseyn meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern eine bloß intellectuelle Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjects. Daher hat dieses Ich auch nicht das mindeste Prädicat der Anschauung, welches als beharrlich, der Zeitbestimmung im innern Sinne zum Correlat dienen könnte: wie etwa Undurchdringlichkeit an der Materie, als empirischer Anschauung, ist — Wir haben diese Stelle ganz abgeschrieben, damit durch die unmittelbare Ansicht erhelle, wie hämisch die so blank und bloß gemachte Darstellung, daß Ich seine Realität und Substantialität von der Materie borge, sey. Zur Erfahrung erfodert Kant etwas, an dem sich der Wechsel der Zeit als an etwas beharrlichem bestimme, und dieß Beharrliche ist die Materie und zwar als ein aprioriſches; und Substantialität ist diese in Beziehung auf Erfahrung bestimmte Beharrlichkeit in der Zeit, von welchen auf die Erfahrung sich beziehenden Prädicamenten Kant das Ich bin und sogar die Existenz des Subjects ausdrücklich ausschließt; so daß dasjenige, was Kant sagt, toto coelo verschieden von dem ist, was so ohne alle Erklärung über Realität, Substantialität und Ma-

terie bey Jacobi steht; und für Realität und Substantialität und Materie, so wie für Ich eine ganz andere Bedeutung gibt, als wenn so im Allgemeinen gesagt ist: Ich borge seine Substantialität von der Materie; — heißt nicht Kant so zu citiren und behandeln, mit ihm schlechter als mit einem todten Hunde umgehen?

Die allgemeine gehässige Behandlung aber, daß wenn Kant in der Erfahrung sowohl das Moment der Empfindung, als der Anschauung und der Kategorie als nur Erscheinung producirend, und keine Erkenntniß des Ansich und des Ewigen gebend mit Recht vorstellt, Jacobi dieß „als ein Vertilgen aller Ansprüche an Erkenntniß der Wahrheit bis auf den Grund, und als Uebriglassen eines solchen blinden, ganz und gar erkenntnißleeren Glaubens, wie man den Menschen bisher noch keinen zugemuthet hat,“ begreift, ist aus seinem schon aufgezeigten Princip begreiflich, daß das Endliche und die Erscheinung für ihn absolut ist. So hat die Jacobische Philosophie auch die Ausdrücke Wahrheit und Glauben zur Bedeutung der gemeinsten und empirischen Wirklichkeit herabgewürdigt, von welchen Worten, die Wahrheit es im philosophischen Verkehr verdient, und der Glaube sonst auch wirklich allgemein gebraucht worden ist, nur von der Gewißheit des Ewigen und nicht empirisch Wirklichen; über die Vernichtung solcher empirischen Wahrheit und des Glaubens an das sinnliche Erkennen schmäht Jacobi als über ein Vergreiffen an dem Heiligen, als über einen Kirchenraub.

Zum falschen Citiren und Schmähen kommt ein drittes Ingrediens der polemisirenden Darstellung, nemlich das Galimathisiren; die Kunst desselben ist sehr einfach, sie ist nemlich das Auffassen des Vernünftigen mit Reflexion, und die Verwandlung desselben in verständiges, wodurch es an und für sich selbst eine Ungereimtheit wird, wie wir gesehen haben, daß in Spinoza's Ewigkeit und Unendlichkeit die Zeit hinein gallmathisirt worden ist. Um von solchen Verkehrungen nicht zu sprechen, wie wenn Kant die Synthesis eine Handlung nennt, und dann wieder von ihr in Beziehung auf Einbildungskraft sagt, daß sie eine Wirkung derselben sey, daß Jacobi hieraus sich die Frage nimmt: Dieß Vermögen ist eine Wirkung? was der Fortsetzer auch treufleißig S. 85 wiederhohlt, und Kant Recht gibt, daß er sie die bloße Wirkung der blinden Einbildungskraft nenne, — noch Beispiele am Einzelnen anzuführen, denn der ganze Aufsatz geht in Einem galimathisirenden und sich in der Bereitung von Unsinnigkeit gefallenden Tone fort, so stellen wir die Hauptsache auf, das Verhältniß der sogenannten Vermögen, wie Jakobi begreifft. Es ist bey der Darstellung der Kantischen Philosophie gezeigt worden, wie Kant innerhalb dieser Sphäre auf eine vortreffliche Weise das Apriorische der Sinnlichkeit in die ursprüngliche Identität der Einheit und Mannichfaltigkeit, und zwar in der Potenz des Versenktseyns der Einheit in die Mannichfaltigkeit als transcendentale Einbildungskraft setzt, den Verstand aber darein setzt, daß die apriorische synthetische Einheit der Sinnlichkeit in die Allgemeinheit erhoben, und also diese Identität in relativen

Gegensatz mit der Sinnlichkeit tritt; die Vernunft, wieder als die höhere Potenz des vorigen relativen Gegensatzes, aber so, daß diese Allgemeinheit und Unendlichkeit nur die formelle reine Unendlichkeit und als solche fixirt ist. Diese ächtvernünftige Construction, durch welche nur der schlechte Nahme Vermögen bleibt, in Wahrheit aber Eine Identität aller gesetzt ist, verwandelt nun Jacobi in ein Beruhen der Vermögen aufeinander. „Die Vernunft beruht bey euch auf dem Verstande; der Verstand auf der Einbildungskraft; die Einbildungskraft auf der Sinnlichkeit; die Sinnlichkeit dann wieder auf der Einbildungskraft als einem Vermögen der Anschauungen a priori; diese Einbildungskraft endlich — Worauf? Offenbar auf Nichts! Sie ist die wahrhafte Schildkröte, der absolute Grund, das Wesende in allen Wesen. Aus sich rein producirt sie sich selbst; und als die Möglichkeit selbst von allem Möglichen, nicht nur was möglich, sondern auch was — vielleicht! — unmöglich ist." In solche schöne Verbindung bringt Jacobi die Vermögen, und daß etwas, freylich nicht die Einbildungskraft als abgetrennt von der Totalität, auf sich selbst ruhe, ist für Jacobi nicht nur so unphilosophisch, wie das Bild der dummen Indier, welche die Welt von einem Wesen, das auf sich selbst ruhe, tragen lassen; sondern auch frevelhaft, und weil jeder aus seiner Jugend und der Psychologie weiß, daß die Einbildungskraft ist ein Vermögen zu erdichten, so will nach Jacobi die Philosophie durch eine solche Einbildungskraft den Menschen bereden, daß der ganze Mensch wirklich sey ein Gewebe ohne Anfang und Ende, aus lauter Trug

und Täuschung, aus Wahngesichten, aus Traum; daß der Mensch sich eine Religion und Sprache erfunden und erdichtet habe u. s. w. wie darüber endlos im Taschenbuch gezankt und apostrophirt wird; kurz Jacobi versteht eine solche Einbildungskraft, so wie eine sich selbst erzeugende Vernunft als etwas Willkührliches und Subjectives, und die sinnliche Erfahrung als ewige Wahrheit.

Wegen jener galimathisirenden Darstellung der Kantischen Construction des erkennenden Geistes, bezeugt Jacobi sich, S. 52. daß ihr sehet, wie er eure Sache übrigens gut genug gefaßt habe; und will so großmüthig seyn, euch nicht vorzuwerfen, daß ihr wissentlich betrügt; — der Herausgeber Reinhold beanmerkt jene wahrhaftige Darstellung damit, daß „die hier beschriebenen Functionen die Kantische Philosophie, so ferne sie auch nur den Schein der Consequenz behalten will, als die ihr stillschweigend vorausgesetzten Principien ihrer Theorie des Erkenntnißvermögens anerkennen müsse; die Fichtische hingegen stellt die besagten Functionen ausdrücklich, und zwar mit einem Anschauen, Denken und Wollen aller derselben auf."

Die Hauptfrage, die Jacobi thut, ist: wie kommt die Kantische Philosophie a priori zu einem Urtheil, wie bringt sie das Absolute zur Geburt der Endlichkeit, die reine Zeit zu Zeiten, den reinen Raum zu Räumen? Das ewige Dilemm der Reflexion ist dieses: erkennt die Philosophie einen Uebergang aus dem Ewigen ins Zeitliche, so ist leicht zu zeigen, daß sie das Zeitliche ins Ewige

selbst setzt, und also das Ewige zeitlich macht; erkennt sie diesen Uebergang nicht, setzt sie das absolute Zugleich der Totalität für intuitive Erkenntniß, so daß das differente nicht in der Form von Theilen und zeitlichem Wesen vorhanden ist, so ist sie mangelhaft, denn sie soll das Zeitliche, Bestimmte und Einzelne auch haben, und erklären. — Das letztere ist der gemeine Reflexionsgedanke, an dem Jacobi eine Schraube zu besitzen meynt, der auch die Kantische Philosophie nicht widerstehen könne. Er begreift glücklicherweise, wie das nicht fehlen kann, die Totalität der intellectuellen Anschauung oder apriorischen Synthesis, welche die Differenz schlechthin in sich schließt, als eine abstracte Einheit, und hat also die Theile nicht im Ganzen, sondern neben der abstracten Einheit, zu welcher er das Ganze macht; und findet nothwendig, daß wenn eine Synthesis a priori erklärt werden sollte, so hätte man zugleich eine reine Antithesis erklären müssen; es finde sich aber nicht die leiseste Ahndung dieses Bedürfnisses; das Mannichfaltige für die Synthesis werde von Kant empirisch vorausgesetzt, und sollte dennoch bleiben, wenn man von allem Empirischen abstrahirte; als ob die ursprüngliche Synthesis nicht eine Identität des Differenten wäre; aber freylich ist das Differente nicht als ein rein Endliches, Antithetisches, wie es Jacobi sehen will, darinn. Ursprüngliches Synthesiren würde nach Jacobi ein ursprüngliches Bestimmen, ein ursprüngliches Bestimmen aber ein Erschaffen aus Nichts seyn. Es ist schon oben erinnert worden, daß für die Reflexion das Nichts da anfängt, wo keine absolute, isolirte, von der absoluten Substanz ab-

strahirte Endlichkeit, und daß die dem Nichts der Reflexion entgegengesetzte Realität der Reflexion, das Etwas der Reflexion schlechthin nur diese absolute Entgegensetzung und absolute Endlichkeit ist. Daß die Synthesis eine reie Einheit, und also keine Differenz in ihr ist, ist der einzige und einfache Gedanke in ein endloses in Unsinnigkeiten sich hinein arbeitendes Gepolter und ganz ungebährdig thuendes Gepoche und Gezänke ausgedehnt. Die Idee der Synthesis, so wie der ganzen Kantischen Philosophie, schöpft Jacobi aus einzelnen Stellen, und wenn da Kant einmal unter anderem die Synthesis die Handlung nennt, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun, und ihre Mannichfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen, was ist da klarer, als daß er die Antithesis zu seiner Identität schon voraussetzt? Jacobi vermischt gehörig alles Organische der Kantischen Construction, und macht sich Zeit, Raum, transcendentale Einbildungskraft beliebig klar und rein, alle zu reinen gediegenen Einheiten, die nichts miteinander zu schaffen haben; er macht sich selbst zur absoluten Gediegenheit des unendlichen Raums, und fragt nun, wie könnt ihr in meine Gediegenheit einbrechen, und nur Einen distincten Punct in mir entstehen lassen? wie können Zeit, Raum, Einheit des Bewußtseyns in einander einbrechen? ohne zu bedenken, daß die Reinheit der Zeit, des Raums und der transcendentalen Einbildungskraft eben so Erdichtungen sind, als das, daß Er diese gezänke- und wolkenlose Anschauung der unendlichen Gediegenheit des Raums ist. Mit der Zeit ist Jacobi etwas besser zufrieden, nemlich er findet sie als eine Brücke zwischen Realem und Idealem,

Intellectualem und Materialem, und kann sie für einen Sinn nehmen; sie ist zweyendig, und irgendwo in einer Mitte und also ein Sinn, — der ja überhaupt dieses Zweyendige und In-der-Mitte-Stehen zwischen Object und Subject ist. Aber wenn schon die Einbildungskraft eine Anfang, Mittel und Ende in sich habende Zeit erzeugt, so weiß sie nicht zu bedeuten, wie groß oder klein diese erzeugten Eyer sind; dieß muß sie am Raum bestimmen, in den Jacobi übergeht, und sich als seine unendliche reine, ungetrübte Identität und Continuität setzt; und in dieser Einheit festsitzend behauptet, daß in alle Ewigkeit eine reine und leere Einbildungskraft, wenn sie allein mit dem Raume wäre, keinen Punct erzeugen könnte. Soll eine Verendlichung in dem reinen Raum begriffen werden, so erzählt Jacobi sehr gut, so muß dieß Verendlichung (besser Realität) setzende etwas seyn, das über beydes, über die reine Anschauung, wie über den reinen Begriff, über den reinen Begriff, wie über die reine Anschauung auf gleiche Weise erhaben sey; das weder unter eine (sinnliche) Anschauung, noch unter einen Begriff falle; dieß läuft für Jacobi in die theils wahre, theils schiefe Bestimmung: es schaue selbst nicht an, und begreife selbst keine Begriffe; es sey ein gleiches allerreinstes Thun von beyden; und heiße als solche *synthetische Einheit der transcendentalen Apperception*. Mit diesem Worte, also an dem Puncte, wo zu allererst vielleicht von der Sache selbst die Rede hätte werden können, endigt sich die eigentliche Ausarbeitung Jacobi's; an dem Puncte, wo das bisherige gedankenleere Gepolter und Gezänke ein Interesse erhalten zu können schien, weil

bisher von nichts als leeren Einheiten und nur von galimathisirtem Verstande, Einbildungskraft und Vernunft die Rede war, bricht Jacobi ab; was er durch das Bulletin seiner Gesundheit in dem Vorbericht begreifflich macht; und zugleich eine etwaige Hoffnung, daß er selbst noch mit besserem nachgekommen seyn würde, dadurch ganz aufhebt, daß er (Vorber. S. 5.) keine von den eigentlich gefährlichen Stellen mehr vor sich sieht, nur eine kleine etwas unwegsame, doch schon mehr als halbgebahnte Strecke. Verständlicher, wenn es durchs Vorhergehende nicht schon verständlich genug wäre, wird dieß besonders durch S. 61., wo gesagt ist, daß ihr unter euren reinen qualitativen Einheiten und Continuitäten umsonst einen Unterschied einzuführen sucht, indem ihr einer den Namen einer synthetischen beylegt; (die Sache liegt also bloß im Namen); Ich sage, die eine vermag so wenig als die andere zu dividiren und zu summiren, die Synthesis geschieht schlechterdings nicht durch sie; denn da müßte sie auch den Grund von der Antithesis in sich haben; hoc opus, hic labor; aber der leere Raum und die leere Zeit, und das Bewußtseyn haben den Ursprung der Antithesis unmöglich in sich. — Kurz, der Verlauf der Sache ist: die absolute synthetische Einheit, die Totalität schließt alle Theile und Differenz in sich; — aber Ich Jacobi sage, das ist nur ein Nahme, sie ist eine abstracte Einheit, eine leere Einheit, wie kann sie also der Grund selbst der Theilbarkeit und Antithesis seyn? Ganz verständlich wird der Begriff der Identität und der transcendentalen Einheit durch die herzliche Freundschaft

des Fortsetzers. Bey diesem sieht die Stelle der transcendentalen Einheit eben so wenig gefährlich, und mehr als halbgebahnt aus; dieser meynt, der 81 Seiten (den Vorber. abgerechnet) hindurch einförmige Gedanke, daß die reine Einheit, wie Jacobi Raum u. s. w. begreift, kein Mannichfaltiges sey, bedürfe vielleicht noch einiger Erläuterungen. In dem aus dem Poltern und Zanken ins Matte versinkenden Strome ist über die apriorische Synthesis, bey der Jacobi abbrach, folgendes zu finden: „Gesetzt, es gäbe ein reines Mannichfaltiges, wodurch würde alsdenn die Verbindung möglich? Offenbar dadurch, daß sie in einem dritten statt fände! — Köppen macht diesen klaren Gedanken auf folgende Weise klar: Gesetzt, wir haben ein Verschiedenes im Raume: so besteht seine Verbindung eben darin, daß es sich im Raume befindet. Noch klarer: Gesetzt, wir haben ein Verschiedenes im Bewußtseyn: so besteht die Verbindung darin, daß es im Bewußtseyn vorhanden ist. Mehr Klarheit: Was verbindet nun die beyden räumlichen Gegenstände? Der Raum. Was verbindet die Mannichfaltigkeit des Bewußtseyns? Das Bewußtseyn. Die ganze Synthesis entdeckt uns nichts weiter als eine Identität. — Dieses bisherige wird durch folgende Erläuterung begreiflicher gemacht: Insofern zwey Gegenstände sich im Raume befinden, sind sie sich, als räumlich, vollkommen gleich; insofern sie sich im Bewußtseyn befinden, sind sie, als im Bewußtseyn vorhanden, vollkommen dieselben. Wozu bedarf es hier noch einer besondern Handlung des Verbindens? Ist denn durch

den Raum und das Bewußtseyn, als passive Receptivitäten, nicht schon die ganze Synthesis vollständig? Der Verstand thut also nichts als Gleichsetzen, und damit dieß möglich sey, wird Gleichfinden und Ungleichfinden vorausgesetzt. Jedes Urtheil ist ein Ausdruck einer solchen gefundenen Identität; was sonst noch außer dem nicht zu unterscheidenden in einem Urtheile angetroffen werden mag, gehört zum Materialen desselben, und nimmt daher im Verstande nicht seinen Ursprung. Und dieses Geschäft des Verstandes, dieses Aufmerken, Begreifen einer vorhandenen Identität, zu deren Behuf die Einbildungskraft alles Besondere zerstöhren, alles Verschiedene aufheben muß, hieße Synthesis?? Es wird ja vielmehr alle Synthesis dadurch aufgehoben!"

Dieß Köppen über die transcendentale Einheit der transcendentalen Apperception oder der productiven Einbildungskraft. Es ist sehr verständlich Jacobi's Begriff vom Wissen ausgesprochen; daß wir Menschen die Dinge durch den Sinn, und die übernatürliche Offenbahrung des Sehens, Wahrnehmens und Empfindens, als Thatsachen empfangen, daß das so aus der Erfahrung genommene (welche der besser organisirte und besser gesinnte Mensch besser macht, als die schlechtere Organisation und der schlechtere Sinn) schon und allbereits synthesirt ist, von uns nicht erst synthesirt zu werden braucht, noch auch synthesirt werden kann, denn unsere Thätigkeit auf dieses synthetisch Gegebene ist das Gegentheil eines Synthesirens, es ist ein Analysiren desselben,

und diese analytische Einheit, die wir im Object finden, ist so wenig ein Synthesiren, ein Verknüpfen des Mannichfaltigen, daß vielmehr das Mannichfaltige, das Materiale durch die analytische Einheit in die Abschnitzel fällt. Raum, Bewußtseyn u. s. w., die objective Welt, die Natur können wir nur nach analytischen Einheiten begreiffen, und sie nur zergliedern; es ist (Br. über Spin. S. 424) damit unserer Nachforschung ein unabsehliches (d. h. End- und Totalität-loses) Feld eröffnet, welches wir schon um unserer physischen Erhaltung willen zu bearbeiten genöthigt sind; diejenigen Dinge, deren Mechanismus wir entdeckt haben, die können wir, wenn die Mittel selbst in unsern Händen sind, auch hervorbringen. Was wir auf diese Weise wenigstens in der Vorstellung construiren können, das begreiffen wir; und was wir nicht construiren können, das begreiffen wir auch nicht. Das Erkennen des Verstandes ist ein unaufhörliches Gleichsetzen, welches wir verknüpfen nennen, und das nur ein fortgesetztes Vermindern und Vereinfachen des Mannichfaltigen ist; wenn es möglich wäre, bis zu seiner gänzlichen Wegräumung und Vernichtung. (Taschenb. S. 32). — Wir sagen dagegen, daß transcendentale Einbildungskraft und Vernunfterkenntniß etwas ganz anderes ist, als Jacobi begreifft, daß sie weder die Natur analysirt, noch Gegebenes in analytische Einheit und Mannichfaltigkeit auseinander reißt, sondern selbst organisch und lebendig, und Totalität, die Idee der Totalität erschafft, und construirt, als absolute ursprüngliche Identität des Allgemeinen und Besondern, welche Identität Kant synthetische genannt hat,

nicht als ob ein Mannichfaltiges vor ihr läge, sondern weil sie selbst in sich differenzirt, zweyendig ist, so daß die Einheit und Mannichfaltigkeit in ihr nicht zu einander hinzutreten, sondern in ihr sich abscheiden und mit Gewalt, wie Plato sagt, von der Mitte zusammengehalten werden. Für den Sinn gibt Jacobi wohl eine Zweyendigkeit zu, weil bey diesem eigentlich gar nicht die Rede davon seyn zu können scheint, daß er nicht mit einem gegebenen Objecte zu thun habe, und seiner eigenen Zweyendigkeit ungeachtett nicht bloße Passivität und Receptivität seye; — als ob in seiner Zweyendigkeit und Mitte nicht selbst schon die Enden wären.

Das Gepoltere und Gezänke des Aufsatzes der Beyträge hat Jacobi in dem überflüßigen Taschenbuch 1802 auch für das unphilosophische Publikum und den Gaumen des philosophischen Dilettantismus zubereitet, und zu diesem Behuf der Bitterkeit noch empfindsame Jean-Paulsche Belsätze zugemischt; unvortheilhafterweise aber an sinnvolle humoristische Einfälle Lichtenbergs seine empfindsamen bissigen Edicte angeknüpft; denn Lichtenbergs tiefe und gutmüthige launigte Laune erhöht durch den Contrast unmittelbar den Eindruck einer untiefen bittern launischen Laune. Wie weit diese zu keinem Unterricht dienenden verschreyenden Verunglimpfungen des Kriticismus für die Wirkung, der so etwas allein fähig seyn kann, das unphilosophische Volk mit greulichem Entsetzen und Abscheu vor einem solchen Gespenst, wie die Kantische Philosophie ist, durch eine tüchtige Capucinade zu erfüllen, gut ausgeführt seyen, und wie weit solche Gnomen und Sentimentalitäten, wie: der Trieb eines jeden lebendigen Wesens ist das

Licht dieses Wesens, sein Recht und seine Kraft. Nur in diesem Lichte kann er wandeln, wirken nur in dieser Kraft. — Kein endliches Wesen hat sein Leben in ihm selbst; und so auch nicht von ihm selbst — seines Lichtes Flamme, seines Herzens Gewalt. — Mannichfaltig ist die Gabe des Lebens; mannichfaltig das Erwachen in dasselbe; mannichfaltig seine Führung, sein Gebrauch. Gleich dem Thiere erwachet auch der Mensch, zuerst als ein sinnliches Geschöpf, an der blos sinnlichen Natur. — Siehe da den Lächelnden, den Lallenden u. s. w. — inwiefern alles dieß ungemeine Geistreichigkeiten und Erbaulichkeiten seyen, gehört in ein anderes Fach der Kritik.

Wie der philosophische Aufsatz in den Reinhold. Beyträgen, so enthält auch der populäre Aufsatz Stellen, welche dem unbefangenen äußern Ansehen nach eine philosophische Bedeutung haben könnten, z. B. S. 40. Anm. (das Unterstrichene findet sich im Taschenbuche so unterstrichen) Empfindung, — Gedächtniß und Einbildung sezzen ein Erstes und Ursprüngliches des Bewußtseyns und der Thätigkeit, ein Prinzip des Lebens und der Erkenntniß, ein in sich Seyendes zum Voraus, das, als solches, weder Eigenschaft noch Wirkung auf keine Art und Weise ein in der Zeit Entstandenes seyn kann; sondern Selbst-Wesen, Selbst-Ursache, (nach dem Br. üb. Spin. S. 416 hat aber die causa sui ihren Ursprung im Vergessen des wesentlichen Unterschiedes zwischen dem Satze des Grundes und der Causalität) ein Außerzeitliches seyn, und,

in dieser Eigenschaft, auch im Besitz eines außerzeitlichen bloß innwendigen Bewußtseyns. Dieses außerzeitliche, bloß innwendige, von dem auswendigen und zeitlichen auf das klarste sich unterscheidende Bewußtseyn, ist das Bewußtseyn der Person, welche zwar in die Zeit tritt, aber keineswegs in der Zeit entsteht, als ein bloß zeitliches Wesen. Dem zeitlichen Wesen gehört der Verstand; dem außerzeitlichen die Vernunft. — Man könnte denken, daß Jacobi itzt für die Vernunft den Satz des Grundes und des principii compositionis der ältern Metaphysik für befriedigender halte, weil er das, was er an ihm vermißte, die Succession hier selbst aus der Vernunft als dem Außerzeitlichen ausschließt; so auch, daß die blinde Einbildungskraft Kants ihrem Princip nach zugleich in dieser Vernunft, welche ein innwohnendes und außerzeitliches Bewußtseyn ist, enthalten sey, welches sich von dem zeitlichen und auswendigen Bewußtseyn klar unterscheidet, denn das, was man Sehen nennt, ist allein im auswendigen und zeitlichen Bewußtseyn. Oder wenn Jacobi fortfährt: Der Verstand isolirt, ist materialistisch und unvernünftig: er leugnet den Geist und Gott. Die Vernunft isolirt, ist idealistisch und unverständig: sie leugnet die Natur und macht sich selbst zum Gott. Der ganze, unzerstückte, wirkliche und wahrhafte Mensch ist zugleich (das heißt wohl nicht nebeneinander, sonst wären es zwey Stücke und Theile) Vernunft und Verstand, glaubet ungetheilt und mit einerley Zuversicht — an Gott, an die Natur, und an den eigenen Geist — so müßten wir den ungetheilten Glauben begreiffen als eine Identität der Ver-

nunft und des Verstandes, d. h. als ein Zugleich des Leugnens Gottes und des sich selbst zum Gott-machens, der Identität des Zeitlichen und Außerzeitlichen, d. h. einer ewigen Zeit, u. s. w., ohne daß man die Jacobische Philosophie im geringsten galimathisirte, wie sie bey Spinoza und Kant that, indem sie das, was das Charakteristische des Isolirten, insofern es isolirt gehalten wird, ist, in das Ungetheilte hineinträgt *); — so wie auf der andern Seite diesen ungetheilten Glauben, als ein ungetheiltes, ein reines, reines, reines, wellenloses Eins, Anfang-Mittel- und Endlose Ein-Fach-Heit, ohne Derheit, Dieheit, Dasheit u. s. w. (S. Auff. in Reinh. Beytr. 3. H. passim.) Wer Lust und Gefallen daran hätte, sich an einer Schnur von Unsinnigkeiten und Galimathias fortschwatzen zu lassen, fände in diesen Jacobischen Aufsätzen die beste Gelegenheit, an der Ungetheiltheit des Außerzeitlichen und des Zeitlichen, der Selbst-

*) Jacobi schließt diese Anmerkung so: „Dieser dreyeinige, allgemein unphilosophische Glaube muß auch im strengsten Sinn philosophischer, in der Reflexion bestätigter Glaube (durch die Bestätigung in der Reflexion, wenn hierinn anders ein Sinn liegt, fällt aber die Form des Glaubens weg) werden können; und ich bin kühn genug, zu sagen: daß ich weiß, er kann es werden; daß ich den Rückweg sehe, auf dem ein verirrtes Nachdenken (Reinhold hat sich mit diesem Prädicat bezeichnet, und Jacobi hält also Reinholds jetzige Periode für eine Verirrung, und glaubt an eine nochmalige Verwandlung, ein Auskriechen desselben als Sylphide einer unsterblichen Philosophie, deren Princip das Gottleugnen und das sich selbst zum Gott machen, den Verstand und die Vernunft, verbindet, und den Menschen ganz läßt, wie er ist) hier wieder ankommen, und dann erst eine wahre Philosophie, eine den ganzen Menschen erleuchtende Wissenschaft und Weisheit hervorbringen wird." Diese den philosophischen Dilettanten gegebene Notiz kann das philosophische Publikum, bis zur Erscheinung jener Verwandlung, ignoriren.

wesenheit und des Empirischen u. s. w. Diese Zusammensetzungen sind nemlich nicht so zu verstehen, daß das Zeitliche in dem Außerzeitlichen, das empirische Bewußtseyn in Vernunftanschauung zu Grunde ginge, alle Endlichkeit sich im Unendlichen versenkte, und nur Eine Totalität als das Ansich, das weder isolirter Verstand noch isolirte Vernunft ist, erkannt würde, denn da würde das fürchterliche erfolgen, daß das endliche Seyn der Dinge sich vernichtete, und die endlichen Dinge zu Erscheinungen und Gespenstern würden; wenn die Vernunft das Endliche als nicht absolut, als nicht ewig erkennt so kann der Mensch nur (Taschenb. S. 36) Daseyn haben durch Phantasie, nur Vernichtung durch Vernunft; und doch ist dem Menschen Vernunftberaubung das Aergste; und dann ist das eröffnete Menschenloos ein Loos der grauenvollsten Verzweiflung; — nein, nach diesem grellsten aller Syncretismen soll die Vernunft als die Erkenntniß des Außerzeitlichen und des Selbstwesens auch dem Verstand als dem Zeitlichen und Unwesentlichen sein Recht lassen, und wenn sie der Gottheit einen Tempel erbaut, so human seyn, auch dem Teufel seine Capelle daneben zu lassen.

Aus dem ganzen bisherigen, sowohl dem Positiven als Polemischen des Wissens der Jacobischen Philosophie ist der Charakter dieses Wissens hervorgegangen, daß die Vernunft Thatsachen analysiren, das Allgemeine vom Besondern trennen, und an leerer Identität fortgehen kann, und wo eine Philosophie eine absolute Identität des Allgemeinen und Besondern aufstellt, da wird diese Identität schlechthin wieder zu einer vom

Besondern herausgetrennten Allgemeinheit gemacht, und die Nothwendigkeit ihr erwiesen, daß zu ihrem Allgemeinen Besonderes erst hinzukommen müsse, oder daß sie zu dem gegebenen Besondern nur hinzutrete; wo Jacobi selbst eine Zweyendigkeit, eine Subject-Objectivität anerkennt, muß sie in Form eines Sinnes, eines Dinges, eines Erfahrnen seyn, das seinen Charakter eines Gegebenen, einer unverrückten Entgegensetzung gegen das denkende Subject nicht verlieren, noch als freye Vernunftidee und Gemeingut der Wissenschaftlichkeit, sondern nur als etwas subjectiv geistreiches ausgesprochen werden darf; und Denken und Seyn, das Allgemeine, welches formale Identität, und das Besondere, welches ein Gegebenes bleibt, die geistreiche Subjectivität und die Objectivität des Wissens kommen im Erkennen nicht zusammen; die gegebene Thatsache und die sie denkende Subjectivität, eins ist wie das andere ein Absolutes. — Wir haben nunmehr den Punct zu betrachten, wie die absolute Identität, die nicht im Erkennen ist, und doch muß sie schlechthin zugleich für die sich absolut setzende Subjectivität seyn, für eine solche ist; dieß Verhältniß nun einer absoluten Endlichkeit zum wahrhaft Absoluten ist der Glaube, in welchem die Subjectivität sich zwar vor dem Ewigen als Endlichkeit und Nichts anerkennt, aber selbst dieß Anerkennen so einrichtet, daß sie sich als ein an sich, außer dem Absoluten seyendes rettet und erhält. Dem vom Besondern abgetrennten Allgemeinen ist aber nicht nur das absolute Identische beyder, sondern auch das Besondere entgegengesetzt; und auch auf das Wissen von dem Besondern außer dem Begriff, auf die empirische un-

mittelbare Vorstellung der gemeinen Objectivität hat Jacobi den Glauben ausgedehnt, indem er diese Bedeutung von den Ur- und Grundempirikern Hume und Locke aufnahm, welche es vorzüglich sind, die das Philosophiren in diese Endlichkeit und Subjectivität versenkt, dieß Begründen der Erkenntniß und Kritisiren der menschlichen Gemüthskräfte an die Stelle des Erkennens, das Besondere als solches als das Absolute gesetzt, durch Analyse sinnlicher Erfahrung die Metaphysik vertrieben, und deren Reflexionswesen auf deutschem Grund und Boden weitläufiger und systematischer ausgesponnen, deutsche, d. h. Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie genannt wird. Abgesehen von der Beziehung des Glaubens auf Philosophie, so ließ Mendelssohn und andere sich nicht träumen, da noch eine Tradition von dem, was Gegenstand philosophischer Erkenntniß sey, da war, daß Jacobi auf die Gewißheit des gemeinen Objectiven den Nahmen Glauben ausdehnte, und dadurch der Gewißheit der gemeinen Objectivität von seiner Seite eben die Wichtigkeit gab, welche Hume, Kant und Fichte ihr auf eine andre Weise gaben, eine Wichtigkeit, die, da Jacobi durch Behauptung derselben, und Hume, Kant und Fichte durch Verneinung derselben, beyde Theile gleicherweise ein und ebendieselbe Beschränktheit und Endlichkeit absolut machen, für beyde ganz dieselbe wird, indem es völlig gleichgültig ist, ob die Endlichkeit etwas objectives (im gemeinen Sinne) oder subjectives sey, wenn sie absolut ist; Mendelssohn dachte beym Jacobischen Glauben nicht an Gewißheit von zeitlichen Dingen, sondern an die durch Vernunft nicht er-

kannte Gewißheit des gemeinen Bewußtseyns von ewigem und außerzeitlichem; indem er (Briefe über Spin. S. 92) sich ausdrückt: Meine Religion kennet keine Pflicht, dergleichen Zweifel anders als durch Vernunftgründe zu heben, befiehlt keinen Glauben an ewige Wahrheiten; — indem er von ewigen Wahrheiten als dem Gegenstande der Philosophie spricht, so hatte er die Idee, daß die Philosophie sich nicht mit der Gewißheit empirischer Wirklichkeit beschäftige, und daß auch Jacobi bey seinem Glauben nicht den Hume'schen Glauben an sinnliche Wahrnehmung im Sinn habe.

Jacobi aber hatte nicht ewige Wahrheiten, sondern die Wahrheit gemeiner Wirklichkeit im Sinne; auf die geht unmittelbar die erste Jacobische Erklärung gegen Mendelssohn: (Briefe über Spin. S. 215) lieber Mendelssohn, wir alle werden im Glauben gebohren, und müssen im Glauben bleiben. Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andere Körper und andre denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbahrung! Denn wir empfinden doch nur unsern Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz verschiedenes, das weder bloß Empfindung, noch Gedanke ist, andere wirkliche Dinge (ist von Jac. selbst unterstrichen) gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns gewahr werden; denn ohne Du, ist das Ich unmöglich. Wir erhalten also, bloß durch Beschaffenheiten, die

wir annehmen, alle Vorstellungen, und es gibt keinen andern Weg reeller Erkenntniß; denn die Vernunft, wenn sie Gegenstände gebiert, so sind es Hirngespinnste. So haben wir denn eine Offenbahrung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt, zu glauben, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen." — Es ist hier das Wissen von gemeiner Wirklichkeit, die sinnliche Wahrnehmung nicht nur in den Glauben eingeschlossen, sondern auf sie ganz allein der Glaube und die ewigen Wahrheiten eingeschränkt.— Jacobi fährt fort: „einen andern Glauben lehrt die Religion der Christen, — sie befiehlt ihn nicht. Einen Glauben, der nicht ewige Wahrheiten, sondern die endliche zufällige Natur des Menschen zum Gegenstande hat."— Also jene ewigen Wahrheiten vom Haben eines Körpers, und andern Körpern und dem Daseyn außer uns anderer Körper und wirklicher Dinge beträfen nicht die zufällige endliche Natur des Menschen? und welch, eine schlechte Natur müßte vollends diejenige seyn, welche im Verhältniß zu jener ersten selbst noch endlich und zufällig ist; und welch, eine Religion die christliche, welche diese noch niedrigere, noch endlichere und zufälligere Natur zum Gegenstande hätte.

Da Jacobi in dieser Erklärung, die durch die besondern Umstände ihrer Veranlassung und ihrer dadurch bewirkten Absichtlichkeit noch mehr Gewicht erhält, den Glauben und ewige Wahrheiten auf das Zeitliche und Körperliche ausdrücklich einschränkt, so ist ganz consequent, die Kantische und Fichtesche Philosophie zu verabscheuen,

welche darauf gehen, daß im Endlichen und Zeitlichen keine Wahrheit sey, und welche vorzüglich in der Negativität groß sind, in welcher sie erweisen, was endlich und Erscheinung und Nichts ist; die Kantische und Fichtesche Philosophie, indem sie einen unverrückten Gegensatz zwischen Erkennen und Glauben festhalten, setzen unmittelbar die Entgegensetzung und damit die Endlichkeit, als solche selbst absolut; aber mit dem Unterschiede, daß diese Endlichkeit eine leere und nichts als der reine, unendliche Begriff der Endlichkeit, welche dadurch der Unendlichkeit gleich wird, jeder Inhalt aber und Erfüllung, den sich diese Endlichkeit gibt und geben muß, eine Nichtigkeit seyn soll; Jacobi aber verlangt dieses Nichtige in seiner ganzen Länge und Breite und erhebt ein ungebährdiges Zettergeschrey über die Vernichtung dieser Nichtigkeit. Es ist ferner hierüber, daß die Kantische und Fichte'sche Philosophie die unmittelbare Gewißheit des Uebersinnlichen als Glauben statuiren, nicht das mindeste Misverständniß möglich, ebensowenig darüber, daß wenn Kant den Ideen alle Realität von Seiten der theoretischen Vernunft abspricht, ihm die theoretische Erkenntniß eine Bestimmung durch die Kategorien ist, die ihre Realität allein in der Sinnenwelt und in der Erfahrung haben, oder die überhaupt nur ein verständiges nicht ein vernünftiges Erkennen möglich machen. Wenn nun Kant den Vernunftbegriffen in dem Sinne alle Realität abspricht, daß sie in einer sinnlichen Wahrnehmung und durch Verstandesbegriffe vermittelten Erfahrung nicht gegeben werden können, und im Felde der Erfahrung nur regulative Principien für den Verstandesge-

brauch seyen, so sieht Jacobi, darinn daß ein zeitliches und körperliches Daseyn von ihnen geleugnet wird, die Vernichtung dieser Ideen selbst, und fragt (S. 36. Reinh. 3 Heft) jeden Redlichen auf sein Gewissen, ob er wohl, nachdem er einmal deutlich eingesehen hat, daß die Idee für das körperliche und zeitliche Wissen und Erfahren und sinnliche Wahrnehmen, nur problematisch sey, zu jenen nun ein für allemal ausgemacht objectiv — wohlgemerkt in welchem Sinne — grundlosen, je aus irgend einer Ursache als zu objectiv wahren und realen Vorstellungen werde zurückkehren, und ein aufrichtiges, herzliches Vertrauen in sie setzen können? Ich sage, es ist unmöglich!" — Man muß vielmehr sagen, ganz allein nach Vernichtung jener Art von Realität ist es möglich, zu den Ideen ein Zutrauen zu fassen, hingegen im Bestehen des Dogmatismus der absoluten Endlichkeit und Subjectivität, der die ewigen Wahrheiten in die Körper und andere wirkliche Dingen setzt, ist es unmöglich. Es kann als Beispiel, bis zu welchen hämischen Verdrehungen dieser blinde Haß gegen das Vernichten der Zeitlichkeit, und der heilige Eifer für die gute Sache der wirklichen Dinge, treibt, — eine bey dieser Gelegenheit vorkommende Citation nicht vorbeygegangen werden: (es ist damit nicht gesagt, als ob diese mit den obenangeführten Citationen die einzigen der Art wären; sondern es sind nur die einzigen, die wir bey Kant nachgeschlagen haben) S. 99. fg. Reinh. 5 Heft sagt Jacobi oder Köppen: Weit consequenter wäre es daher, wenn wir bey allen Vorstellungen von Gott und Unsterblichkeit an gar keine Objectivität dächten, und mit dem Verf. der

Vern. Kr. sagten: Alles, was Religion und Freyheit betrifft, ist bloße Vernunftidee, bloße hevristische Fiction, und abgesehen von seiner Brauchbarkeit als leitendes Princip des Verstandes, ein bloßes Gedankending von unerweislicher Möglichkeit. — Dazu ist citirt Kr. d. r. V. S. 799. da heißt es: die Vernunftbegriffe sind bloße Ideen, und haben freylich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung; sie sind bloß problematisch gedacht u. s. w. Aus den Vernunftbegriffen, von denen hier ganz allein in theoretischer Beziehung die Rede ist, wird von Jacobi oder Köppen, ganz unbedingt und uneingeschränkt gemacht: alles was Religion und Freyheit betrifft, und dieß sey bloße Fiction — und was Kant von ihrer theoretischen Realität sagt, ist von ihrer Realität überhaupt ausgesprochen.

Neben dem, daß Jacobi den Glauben in die Wirklichkeit und sinnliche Erfahrung herabgezogen hat, und von diesem allein gegen Mendelssohn spricht, hat er aber auch noch einen Glauben nicht an die Endlichkeit, sondern an das Ewige, und wir müssen sehen, ob dieser Glaube, der das Ewige als absolutes Object, und von ihm getrennt und unvereinigt das Erkennen setzt, und vernünftiges Erkennen dadurch, daß das Erkennen nur als etwas subjectives und formales Wissen anerkannt ist, ausschließt, durch die Versetzung in das Verhältniß zur Reflexion auch als Glaube nicht verunreinigt worden ist. Der Glaube des nicht zu abstracter Reflexion sich erhebenden Menschen hat die Unbefangenheit, daß er nicht der Reflexion entgegengesetzt ist, er ist sowohl ohne die Reflexion, daß die Ve-

ziehung auf das Ewige in Form des Glaubens als einer unmittelbaren Gewißheit, die nicht durch Denken objectiv und in die Form des Begriffes aufgenommen worden ist, der vernünftigen Erkenntniß, ohne ihr nothwendig zu widerstreiten, gegenübersteht, als auch ohne Beziehung auf eine Entgegensetzung überhaupt; eine reine rücksichtslose Position, nicht eine Negation, weder eines andern Glaubens an etwas anders, noch einer andern Form für den Innhalt dieses Glaubens; inwieferne die Unbefangenheit des Glaubens durch jene Rücksicht afficirt werden könne, gehört nicht hieher; die Rücksicht allein gehört hieher, wenn der Glaube als solcher mit Bewußtseyn über sich selbst verbunden ist, und wenn er das formale, endliche Wissen negirt; inwiefern er mit dieser Rücksicht auf das endliche Wissen, da kein vernünftiges Wissen zu Stande kommen soll, sich in Wahrheit über die Subjectivität und Endlichkeit zu erheben fähig sey; in dieser negirenden, bewußten Gestalt tritt der Glaube bey Kant, Jacobi und Fichte auf. Die ganze Sphäre der Endlichkeit, des selbst Etwas seyns, der Sinnlichkeit, versinkt im wahrhaften Glauben vor dem Denken und Schauen des Ewigen, was hier Eins wird, alle Mücken der Subjectivität verbrennen in diesem verzehrendem Feuer, und s e l b s t d a s B e w u ß t s e y n dieses Hingebens und Vernichtens ist vernichtet; auch unter den religiösen Handlungen, in welchen der Glaube, Gefühl und Schauen ist, gibt es mehr und weniger reine und objective; wie im Gesang das Bewußtseyn und die Subjectivität sich mehr in die allgemeine objective Harmonie verschmilzt, als sie im stillen Gebet sich aufhebt. Aber

Glaube in die Philosophie eingeführt, verliert völlig jene reine Unbefangenheit; denn itzt ist es die Vernunft, die zu ihm aus der Reflexion flüchtet, um die Endlichkeit zu vernichten und die Subjectivität aufzuheben, aber von dieser vorhandenen Opposition gegen die Reflexion und Subjectivität wird eben darum der Glaube selber afficirt; es bleibt in ihm, denn er hat hier zugleich die Bedeutung dieses Negirens, die Reflexion auf die Vernichtung der Reflexion und die Subjectivität des Bewußtseyns der Vernichtung der Subjectivität; und die Subjectivität hat sich so in ihrer Vernichtung selbst gerettet. Weil in dem auf seinen Glauben nicht reflectirenden Bewußtseyn endliches Denken und Glauben auseinander liegt, ist wegen dieses Auseinanderliegens ein solches Bewußtseyn, ein nichtphilosophisches Bewußtseyn; das endliche Thun und Treiben und die sinnliche Wahrnehmung — und auf der andern Seite der Gottesdienst wechseln miteinander ab, und wenn dem religiösen Menschen alles endliche Objective zugleich unter einer Gestalt der Ewigkeit sich darbietet, und sein Thun gleichfalls eine solche Gestalt ausdrückt, so ist diese Gestalt der Ewigkeit dabey etwas subjectives; es ist die sittliche einzelne Schönheit, die sich darstellt; die wahrhafte Objectivität und Allgemeinheit erhält diese Schönheit in der Kunst und Philosophie, in welchen der aufs Absolute sich beziehende Gegensatz von Glauben und Reflexion verschwindet, sowohl insofern er im gemeinen Bewußtseyn unbewußt, als insofern er in Reflexionsphilosophieen bewußt vorhanden ist. Indem er im gemeinen Bewußtseyn unbewußt vorhanden

ist, vermag der Glaube, und das, was aus dem Glauben kömmt, rein zu seyn, denn die Subjectivität und Endlichkeit liegt völlig jenseits, ohne Berührung und Beziehung darauf; so bleibt aber der in die Philosophie eingeführte Glaube nicht; denn hier hat er eine Rücksicht und Bedeutung des Negirens, und in diesem Negiren berührt und dadurch erhält er die Subjectivität; er ist von dem Gegensatz selbst afficirt, so wie dasjenige, was seinen Innhalt macht, als Uebersinnliches eine unverrückte Sinnlichkeit, das Unendliche eine unverrückte Endlichkeit gegen sich hat; und weil in ihm beydes vernichtete und gerettete Subjectivität ist, so ist diese gerechtfertigt, denn sie beruft sich auf ihr Vernichtetseyn, da sie im gemeinen rücksichtslosen Glauben hingegen wahrhaft verschwunden, und vor ihm etwas unheiliges ist.

Diese Verunreinigung des Glaubens und diese Heiligung der Subjectivität muß uns noch kürzlich auf die praktische Philosophie Jacobi's führen. Kants praktische Vernunft oder der leere Begriff in seiner unverrückten Entgegensetzung gegen die Natur kann nichts anderes als ein System der Tyranney und des Zerreißens der Sittlichkeit und Schönheit produciren, oder wie die Kantische Moral, sich an nichts bestimmende, formelle, sogenannte Pflichten halten, deren Aufzählung und Darstellung in wissenschaftlicher Inconsequenz der Consequenz der Natur nachgibt, und diese Seite allein, indem sie in der Möglichkeit einer Casuistik die wissenschaftliche Nichtigkeit zugleich gesteht, macht das Bestreben sittlicher Ideen sichtbar; aber in der Rechtslehre muß bestimmt wer-

den, hier geht es nicht, die Bestimmtheit wieder ins Unbestimmte gehen zu lassen, und diese Wissenschaft hat denn nothwendig die sittliche Natur mit den grellsten Schändlichkeiten besudeln müssen. Der allgemeine Haß der Jacobischen Philosophie gegen den Begriff verschmäht nothwendig seine objective Form der Sittlichkeit, Gesetz, und vollends das reine Gesetz, als formales Sittenprincip; und unter andern vortrefflichen Stellen hierüber ist die im Brief an Fichte S. 32 schön und ganz rein: Ja, ich bin der Atheist und Gottlose, der, dem Willen, der Nichts will, zuwider — lügen will, wie Desdemona sterbend log; lügen und betrügen will, wie der für Orest sich darstellende Pylades; morden will, wie Timoleon; Gesetz und Eid brechen wie Epaminondas, wie Johann de Witt; Selbstmord beschließen wie Otho, Tempelraub begehen wie David — Ja, Aehren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert, und das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen. — Denn mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich — daß das privilegium aggratiandi wegen solcher Verbrechen wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes, das eigentliche Majestätsrecht des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner göttlichen Natur ist.

Wir haben diese Stelle Jacobi's ganz rein genannt, insoferne — denn das Sprechen in der ersten Person, Ich bin und Ich will kann ihrer Objectivität nicht schaden — der Ausdruck, daß das Gesetz um des Men-

schen willen, nicht der Mensch um des Gesetzes willen gemacht ist, ohne Rücksicht auf die Bedeutung, die dieser Ausdruck da hat, wo er hergenommen ist, auch in diesem Zusammenhang zwar eine allgemeinere Bedeutung gewinnt, aber seine wahre behält. — Der sittlichen Schönheit kann keine von beyden Seiten fehlen, weder ihre Lebendigkeit als Individualität, daß sie nicht dem todten Begriffe gehorcht, noch die Form des Begriffs und des Gesetzes, die Allgemeinheit und Objectivität, die Seite, welche Kant durch die absolute Abstraction allein gesetzt, und der er die Lebendigkeit durchaus unterworfen, und sie getödtet hat. Die angeführte Stelle über die Seite der Lebendigkeit und Freiheit der Sittlichkeit schließt ihre Objectivität nicht, aber drückt sie auch nicht aus; und über ihre Nothwendigkeit und Objectivität müssen wir uns nach andern Daten umsehen. Schon dasjenige, was an Beispielen von sittlichen Charakteren, woran Jacobi seine Idee der Sittlichkeit klar machen will, herausgehoben wird, zeigt die Vernachlässigung der gesetzlichen und objectiven Seite. Bei den Spartanern, Spertias und Bulis (Briefe über Spin. S. 240) ist es ihre Erfahrung, was ihre Sittlichkeit bestimmt; sie sagen nicht, merkt Jacobi an, zu Hydarnes, der sie bereden wollte, Freunde des Königs zu werden: du bist ein Thor; sie gestanden vielmehr, daß er weise sey in seinem Maase, einsehend und gut; sie versuchten es auch nicht, ihm ihre Wahrheit beyzubringen, sie beriefen sich nicht auf ihren Verstand, auf ihr feines Urtheil; sondern nur auf Dinge, und auf ihre Neigung zu diesen Dingen; sie rühmten sich auch keiner Tugend, und hat-

ten auch keine Philosophie, sie bekannten nur ihres Herzens Sinn, ihren Affect; und bei Xerxes seyen sie nicht deutlicher geworden, als bei Hydarnes, dem sie ihre Erfahrung nannten. — Zu Xerxes sagten sie nemlich: „wie könnten wir hier leben; unser Land, unsere Gesetze verlassen, und solche Menschen, daß wir, um für sie zu sterben, freywillig eine so weite Reise unternommen haben." Kann es aber eine größere Deutlichkeit des Sittlichen geben? Ist hier nur Subjetivität der Erfahrung, des Sinnes, einer Neigung sichtbar? Dem Satrapen bewiesen sie gerade ihre Verachtung, daß sie ihm von seiner und ihrer Erfahrung und Neigung sprachen, und seiner Subjectivität ihr Wesen in der Form einer Subjectivität entgegensetzen; der Majestät des Monarchen aber bewiesen sie ihre Ehrfurcht, daß sie vor ihm ganz deutlich wurden, und das objectivste, und für ihn eben so heilige als für sie, nemlich Land, Volk und Gesetze nennen. Aber Jacobi nennt, was das lebendigste ist, Vaterland, Volk und Gesetze, Dinge, an die sie gewöhnt seyen, wie man an Dinge gewöhnt ist; er begreifft sie nicht als heilige Dinge, sondern als gemeine, denn gegen heilige Dinge ist nicht ein Verhältniß des Gewohntseyns und der Abhängigkeit; — er begreifft als eine Zufälligkeit und Abhängigkeit, worinn die höchste Nothwendigkeit und die höchste Energie sittlicher Freyheit ist, den Gesetzen eines Volkes, und noch dazu des spartanischen gemäß zu leben; — als etwas gemein empirisches, was das vernünftigste ist. Die Erbärmlichkeit der Subjectivität aber, sich auf feines Urtheil und Verstand zu berufen, oder sich einer Tugend

zu rühmen, war ihnen ohnehin nicht zuzumuthen, und das Nichtvorhandenseyn einer solchen Erbärmlichkeit ist etwas zu schlechtes, um an ihnen als Tugend ausgezeichnet werden zu können. — Noch weniger ist an das Herausheben der Objectivität bey Kleomenes in Woldemar zu denken, da dieser Spartaner hier eingeführt ist, nicht in den Verhältnissen mit seinem Vaterland und in der Kraft seiner wahrhaften Tugend, sondern in der Individualität seines Untergangs, und um wen? zu erbauen, affektirte oder unbedeutende Weiber und empfindsame Bürger.

Sonst aber kann man, da Jacobi für sittliche Schönheit dem Begriffe und der Objectivität zuwider ist, sich darüber allein an Gestalten halten, in denen er seine Idee der sittlichen Schönheit klar machen wollte. Der Grundton aber dieser Gestalten ist dieser bewußte Mangel an Objectivität, diese an sich selbst festhängende Subjectivität; die beständige, nicht Besonnenheit, sondern Reflexion auf seine Persönlichkeit, diese ewig auf das Subject zurückgehende Betrachtung, welche an die Stelle sittlicher Freyheit höchste Peinlichkeit, sehnsüchtigen Egoismus und sittliche Siechheit setzt; ein Betrachten seiner selbst, welches mit schöner Individualität eben die Verwandlung vornimmt, die mit dem Glauben vorging, nemlich durch dieß Bewußtseyn individueller Schönheit sich das Bewußtseyn der aufgehobenen Subjectivitat und des vernichteten Egoismus zu geben, aber durch dieß Bewußtseyn gerade die höchste Subjectivität und innern Götzendienst gesetzt und

sie zugleich gerechtfertigt zu haben. Wie wir bey den Dichtern, welche erkennen, was ewig und was endlich und verdammt ist, bei den Alten, Dante, und an dem schon in seinem Leben eine Zeitlang der Hölle hingegebenen Orest bey Göthe die Verdammniß der Hölle ausgesprochen finden, nemlich als das ewige Verbundenseyn mit der subjectiven That, das Alleinseyn mit seinem eigenen sich selbst Angehörigen, und die unsterbliche Betrachtung dieses Eigenthums, so sehen wir an den Helden Allwill und Woldemar eben diese Quaal der ewigen Beschauung ihrer selbst nicht einmal in einer That, sondern in der noch größern Langeweile und Kraftlosigkeit des leeren Seyns, und diese Unzucht mit sich selbst, als den Grund der Katastrophe ihrer unromanhaften Begebenheiten dargestellt, aber zugleich in der Auflösung dieß Princip nicht aufgehoben, und auch die unkatastrophirende Tugend der ganzen Umgebung von Charakteren wesentlich mit einem Mehr oder Weniger jener Hölle tingirt.

Wenn also bey Jacobi die protestantische Subjectivität aus der Kantischen Begriffsform zu seiner wahren Gestalt, einer subjectiven Schönheit der Empfindung und der Lyrik himmlischer Sehnsucht zurückzukehren scheint, so ist doch der Glaube und die individuelle Schönheit durch das wesentliche Ingrediens der Reflexion und des Bewußtseyns über diese subjective Schönheit aus der Unbefangenheit und Rücksichtslosigkeit herausgeworfen, wodurch sie allein fähig ist, schön und fromm und reli-

gids zu seyn. Es ergibt sich also aus dem bisherigen, daß die Kantische Philosophie der Jacobischen entgegengesetzt ist, insofern innerhalb der Sphäre, die ihnen gemeinschaftlich ist, die Kantische, absolute Subjectivität und Endlichkeit in reiner Abstraction setzt, und dadurch die Objectivität und die Unendlichkeit des Begriffs gewinnt, die Jacobische aber die Endlichkeit selbst nicht in den Begriff aufnimmt, sondern sie als endliche Endlichkeit, als empirische Zufälligkeit, und Bewußtseyn dieser Subjectivität zum Princip macht. Die gemeinschaftliche Sphäre beyder Philosophien ist das Absolutseyn des Gegensatzes von Endlichkeit, Natürlichem, Wissen aber ebendeßwegen einem formalen, — und von Uebernatürlichem, Uebersinnlichkeit und Unendlichkeit; für beyde also ist das wahrhaft Absolute ein absolutes Jenseits im Glauben oder im Gefühl, und nichts für die erkennende Vernunft. In beyden kommt die speculative Idee vor; in der Kantischen Philosophie tritt sie in die Deduction der Kategorien rein ein, um sogleich aber eine reine Identität, eine Verstandeseinheit zu werden, und sonst als ein bloß möglicher Gedanke, der im Denken keine Realität gewinnen kann, weil die Reflexion schlechthin das Herrschende seyn soll; bei Jacobi ist sie ebenso in subjectiver als etwas particuläres, geistreiches, das ebensowenig in die Allgemeinheit aufgenommen, als die Vernunft aus dem Instinct und subjectiver Individualität sehend, nemlich etwas fürs Denken werden darf.

Weil diese Seite des überwiegenden Subjectiven und

Endlichen, welche, wenn einmal die Philosophie ihre Richtung nach der Form der Reflexion hin genommen hat, nothwendig ist, von andern philosophischen Bestrebungen zwar gleichfalls, aber theils schwächer, theils nicht mit dieser Prätension ausgedrückt wird, so konnte sie an der Jacobischen Form, welche die theoretische und practische Subjectivität, so wie das Jenseits des Glaubens am klarsten ausspricht, als an der Repreſentantinn ihrer Gattung, vorzugsweise dargestellt werden. Zugleich aber ist zu bemerken, daß diese Seite selbst in einer höhern und edlern Gestalt kann aufgefaßt werden. Es ist schon erinnert worden, daß das Princip des Jacobischen Philosophirens, indem es das Individuelle und Besondere über den Begriff erhebt, und die subjective Lebendigkeit geltend macht, sich einerseits der subjectiven Schönheit des Protestantismus nähert, welcher den Umgang mit Gott und das Bewußtseyn des Göttlichen nicht in der sättigenden Objectivität eines Cultus, und dem in sich klaren und gegenwärtigen Anschauen und Genuß dieser Natur und dieses Universums erkennt, sondern jenen Umgang und Bewußtseyn als ein inneres, das die fixe Form eines Innern behält, und als eine Sehnsucht nach einem Jenseits und einer Zukunft, bestimmt; eine Sehnsucht, die obschon sie mit ihrem ewigen Object sich nicht vereinigen kann, darinn, daß ihr Object wahrhaft und ohne im Hinterhalte etwas eigenes für sich behalten zu wollen, das Ewige ist, ihre Schönheit und ihren unendlichen Genuß hat; andererseits aber wird durch das Jacobische Princip die Schönheit der Individualität, und ihre Form der Empfindung, und Liebe und Glau-

be dadurch getrübt, daß der Glaube, insofern er auf das Ewige geht, eine polemische Rücksicht und damit den unüberwindlichen Reflex der Subjectivität hat, und auch als absolute Gewißheit auf das Zeitliche und Wirkliche ausgedehnt wird, so daß das Zeugniß der Sinne für eine Offenbahrung von Wahrheit gilt und Gefühl und Instinct die Regel der Sittlichkeit enthalten, und daß durch die Reflexion auf die Persönlichkeit und darauf, daß der Mensch überhaupt und die besondere Person das Subject solcher schönen Empfindung und Liebe ist, die Sehnsucht ein Wärmen an seiner Subjectivität, seinen schönen Gedanken und Empfindungen wird. Die Wahrheit aber, die in der Natur ist, vermag in der Form der Wirklichkeit und Zeitlichkeit, und das Bewußtseyn seiner absoluten Persönlichkeit nicht den Schmerz der religiösen Sehnsucht zu versöhnen, noch ihn aus seinem Jenseits zurückzurufen; denn die Natur als zeitliches und das Individuum als ein in seiner Einzelheit Absolutes, ist nicht die Natur als Universum, in dessen Schauen als einem diesseitigen die Sehnsucht ihren Frieden finden könnte, noch die Absolutheit des Subjects in seiner persönlichen Einzelheit und permanenten Entgegensetzung gegen das Ewige, eine Vernunft, welche sehend, eine Liebe, welche rein, ein Glaube, der lebendig wäre, sondern wenn das Zeitliche, Subjective und Empirische für die Sehnsucht Wahrheit und Gewißheit erhält, ist die Schönheit ihrer subjectiven Natur, ihr Glaube, ihre Liebe und ihr Fühlen überhaupt durch eine solche Versöhnung nur verunreinigt worden.

Wenn also in dem Jacobischen Princip der Schmerz und die Sehnsucht des Protestantismus zu einer Versöhnung fortgeht, aber nach Art des Eudämonismus überhaupt durch Endliches, zunächst durch die Reflexion und das Bewußtseyn des Empfindens und der Sehnsucht, welche Reflexion und Bewußtseyn das Subject desselben, als solches zu Etwas macht, und wenn diese Sehnsucht das Diesseits in sich selbst findet, indem sie sich mit sich selbst befleckt, und die gemeine Wirklichkeit und Zeitlichkeit für Offenbahrung hält, so konnte sie so in sich reflectirt eine höhere Potenz finden, als Jacobi darstellte, der Vergötterung des Subjects ein höherer Gegenstand an ihm erschaffen, und die Empfindung so wie das Anschauen seiner selbst, und der Welt idealischer aufgefaßt werden; was denn auf der andern Seite ebensoviel ist, als die höchste Anschauung selbst zu etwas subjectivem und eigenthümlich bleibendem zu machen. Wenn das Diesseits, was Wahrheit hat, statt die Wirklichkeit zu seyn, das Universum, und die Versöhnung mit der Natur Identität mit dem Universum, als Empfindung unendliche Liebe, als Anschauung aber Religion ist, aber so, daß diese Identität selbst, es sey mehr als Passivität des Auffassens und innern Nachbildens oder mehr als Virtuosität, etwas schlechthin subjectives und besonderes bleiben, ihre Aeußerung nicht befestigen, noch ihre Lebendigkeit der Objectivität anvertrauen, und hiemit eben die vorige Reflexion der Sehnsucht auf das Subject behalten soll, so hat das Jacobische Princip die höchste Potenzirung erreicht, deren es fähig ist, und der Protestantismus, der im Diesseits Versöhnung sucht, hat sich auf das Höchste

getrieben, ohne aus seinem Charakter der Subjectivität herauszutreten. In den Reden über die Religion ist diese Potenzirung geschehen; da in der Jacobischen Philosophie die Vernunft nur als Instinct und Gefühl, und Sittlichkeit nur in der empirischen Zufälligkeit und als Abhängigkeit von Dingen, wie sie die Erfahrung und Neigung und des Herzens Sinn gibt, das Wissen aber nur ein Bewußtseyn von Besonderheiten und Eigenthümlichkeit, es seye äußerer oder innerer, begriffen wird, so ist in diesen Reden hingegen die Natur als eine Sammlung von endlichen Wirklichkeiten vertilgt, und als Universum anerkannt, dadurch die Sehnsucht aus ihrem über Wirklichkeit Hinausfliehen nach einem ewigen Jenseits zurückgehohlt, die Scheidewand zwischen dem Subject, oder dem Erkennen und dem absoluten unerreichbaren Objecte niedergerissen, der Schmerz im Genuß versöhnt, das endlose Streben aber im Schauen befriedigt. Aber indem so das Individuum seine Subjectivität von sich wirft, und der Dogmatismus der Sehnsucht seinen Gegensatz in Idealismus auflößt, so soll diese Subject-objectivität der Anschauung des Universums doch wieder ein Besonderes und Subjectives bleiben; die Virtuosität des religiösen Künstlers soll in den tragischen Ernst der Religion ihre Subjectivität einmischen dürfen, und statt diese Individualität entweder unter dem Leib einer objectiven Darstellung großer Gestalten und ihrer Bewegung untereinander, der Bewegung des Universums aber in ihnen, zu verhüllen, — wie in der triumphirenden Kirche der Natur, das Genie in Epopäen und Tragödien erbaute, oder anstatt dem lyrischen Ausdruck sein subjectives

dadurch zu nehmen, daß er zugleich im Gedächtniß vorhanden, und als allgemeine Rede auftrete, soll dieses Subjective in der Darstellung der eignen Anschauung des Universums, so wie in der Production derselben in andern, die wesentliche Lebendigkeit und Wahrheit ausmachen, die Kunst ohne Kunstwerk perenniren, und die Freyheit der höchsten Anschauung in der Einzelheit und in dem für sich etwas besonderes haben, bestehen; wenn der Priester nur ein Werkzeug und Diener seyn kann, das die Gemeinde, und das sich ihr und sich opfert, um das Begränzende und Objective der religiösen Anschauung zu thun, und dem alle Macht und Kraft vor der mündigen Gemeine nur als einem Representanten zukommen kann, soll sie, sich unmündig stellend, den Zweck und die Absicht haben, das Innere der Anschauung von ihm als einem Virtuosen des Erbauens und der Begeisterung in sich bewirken zu lassen; es soll einer subjectiven Eigenheit der Anschauung (Idiot heißt einer, insofern Eigenheit in ihm ist) statt sie zu vertilgen, und wenigstens nicht anzuerkennen, so viel nachgegeben werden, daß sie das Princip einer eigenen Gemeine bilde, und daß auf diese Weise die Gemeinchen und Besonderheiten ins unendliche sich geltend machen und vervielfältigen, nach Zufälligkeit auseinander schwimmen und zusammen sich suchen, und alle Augenblicke wie die Figuren eines dem Spiel der Winde preisgegebenen Sandmeeres die Gruppirungen ändern, deren jeder zugleich, wie billig, die Besonderheit ihrer Ansicht und ihre Eigenheit etwas so müssiges und sogar ungeachtetes sey, daß sie gleichgültig gegen die Anerkennung derselben, auf Objectivität Verzicht thun, und in einer all-

gemeinen Atomistik alle ruhig neben einander bleiben können, wozu freylich die aufgeklärte Trennung der Kirche und des Staats sehr gut paßt, und in welcher Idee eine Anschauung des Universums nicht eine Anschauung desselben als Geistes seyn kann, weil das, was Geist ist, im Zustande der Atomen, nicht als ein Universum vorhanden ist, und überhaupt die Katholicität der Religion nur in Negativität und der Allgemeinheit des Einzelnseyns besteht. Wenn also schon die Subjectivität des Sehnens in die Objectivität des Schauens sich emporgehoben hat, und die Versöhnung nicht mit der Wirklichkeit, sondern mit dem Lebendigen, nicht mit der Einzelheit, sondern mit dem Universum geschieht, so ist selbst dieses Anschauen des Universums wieder zur Subjectivität gemacht, indem es theils Virtuosität, oder nicht einmal ein Sehnen, sondern nur das Suchen eines Sehnens ist, theils es sich nicht organisch constituiren, noch die wahrhafte Virtuosität in Gesetzen und in dem Körper eines Volkes und einer allgemeinen Kirche ihre Objectivität und Realität erhalten, sondern die Aeußerung ein schlechthin inneres, unmittelbarer Ausbruch oder Nachfolge einzelner und besonderer Begeisterung, und nicht die wahrhafte Aeußerung, ein Kunstwerk vorhanden seyn soll.

C.

Fichtesche Philosophie.

In der Kantischen Philosophie ist das Denken, das Unendliche, die Form des Objectiven das Erste; der absolute Gegensatz desselben, gegen das Besondere, Endliche, das Seyn, ist im erkennenden Subject, aber bewußtlos oder nicht zugleich objectiv für dasselbe, oder man kann auch sagen, die absolute Identität, in welcher der Gegensatz aufgehoben ist, ist rein objectiv, ein bloßer Gedanke; — beydes ist gleichbedeutend, denn beydes, diese Form absoluter Objectivität, das Jenseits der Identität für das Erkennen und das Subjective, das Erkennen, wohinein der absolute Gegensatz verlegt wird, kommen nicht zusammen. In der Jacobischen Philosophie ist das Bewußtseyn über denselben das Erste, und der Gegensatz, der im Erkennen ist, flieht eben so, um ihn aufgelöst sich vorzustellen, zu seinem Gegentheil, einem Jenseits des Erkennens, aber es ist eine Mitte zwischen diesem Uebergang zu absolut entgegengesetzten vorhanden; aber diese Mitte ist selbst ein Subjectives, ein Sehnen und ein Schmerz. Dieses Sehnen ist in der Fichteschen Philosophie mit der Kantischen Objectivität synthesirt, aber nicht daß die beyden entgegengesetzten Formen sich in ei-

ner wahrhaften Identität und Indifferenz auslöschten, und die absolute Mitte hervorträte, sondern jene Jacobische subjective Vereinigung in der Lebendigkeit des Individuums ist selbst nur in objective Form aufgenommen. In der Kantischen Philosophie zeigt sich wegen des Widerspruchs der leeren Allgemeinheit zur lebendigen Besonderheit nicht der mindeste Kummer; im Theoretischen wird er absolut behauptet, und im Praktischen, dessen Begriff es mit sich bringt, ihn aufzuheben, tritt ein Formalismus von Rechtswissenschaft und Moral, ohne Lebendigkeit, so wie ohne Wahrheit auf. Die Jacobische Philosophie hat das Identischseyn des Allgemeinen und Besondern in der, aber subjectiven Individualität; eine solche Vereinigung kann deßwegen nur ein Kummer und Sehnen und die Besonderheit muß ein Permanentes, Geheiligtes und Absolutes seyn. Bey Fichte ist diese Subjectivität des Sehnens selbst zum Unendlichen gemacht, ein Gedachtes, absolute Foderung, und die Foderung ist der Kulminationspunkt des Systems: Ich soll gleich Nicht-Ich ist; aber kein Indifferenzpunct in ihm zu erkennen.

Es ist oben erinnert worden, wie das System sich zur negativen Seite des Absoluten, der Unendlichkeit, Ich als absolutem Denken erhebt; und insofern ist es reiner Idealismus; der aber, weil jene negative Seite selbst als das absolut Positive gesetzt wird, formell wird, und einen Realismus sich gegenüberstehen hat; dadurch, daß er die Gegensätze nur im Unendlichen gleichzusetzen, d. h. das abstrahirende Denken, die reine Thätigkeit dem

Seyn entgegengesetzt, zum absoluten macht, vernichtet er sie nicht wahrhaftig, sondern diese intellectuelle Anschauung ist etwas formelles so wie der Idealismus, und dem Denken gegenüber tritt die Realität, jener Identität der intellectuellen Anschauung der Gegensatz auf, und alle Identität ist die relative des Causalzusammenhangs in einem Bestimmen des einen durch das andere.

Nach der Aufgabe der Philosophie, wie sie durch die Lockesche und Humesche Cultur bestimmt worden ist, soll vom Standpunct des Subjects die Welt berechnet, und nunmehr erklärt werden; in diese zu erklärende Welt wird eben diese Entgegensetzung hineingetragen die zwischen ihr und dem Subject statt findet, sie trennt sich in eine ideelle und reelle Seite; so daß das Ideelle in dem relativen Gegensatz gegen das Reelle, das einmal die reine von der Realität abstrahirende Identität, oder der reine Begriff wird, das anderemal aber die auf die Realität bezogne, Raum, Zeit, Kategorieen, die Idealität des Reellen ist. Das Objective oder Allgemeine des Reellen besteht nun allein in demjenigen, was in der Scheidung der Welt, die ideelle Seite ist, so daß der Idealismus, der auf die Erklärung der objectiven Welt ausgeht, unmittelbar, indem er Objectivität als das Ideelle erkannt hat, sie auch aus dem Princip des Ideellen, des Ich, des Allgemeinen, was im Gegensatz gegen die Welt überhaupt das Subject ist, abgeleitet, und hiemit das an und für sich Seyn des Objectiven aufgehoben hat. Dieser kritische Idealismus, den Fichte in schärferem Umriß heraushob, ist, wie von selbst erhellt, etwas formales;

das Allgemeine der dem Subject entgegengesetzten Welt, ist als allgemeines, ideelles, als Denken, und damit als Ich gesetzt; aber nothwendig bleibt das Besondere zurück, und wenn nach der beliebten Stellung der Idee der Philosophie von Erklärung die Rede seyn soll, so bleibt von der objectiven Welt die interessanteste Seite, die Seite ihrer Realität unerklärt. Daß das Reelle, als für die Empfindung, etwas empirisches sey, und unter diesem Titel geradezu weggeworfen und der Betrachtung für unwürdig erklärt werde, wie Kant thut, ist so wenig befriedigend, als wenn Fichte zeigt, daß die Empfindung schlechthin etwas subjectives ist, und daß roth, u. s. w. von der Hand des Subjects erst auf die Fläche verbreitet werde, und dadurch Objectivität erhalte; denn es ist gerade nicht nach der Idealität, sondern nach der Realität die Frage; und es ist gleichgültig, ob die Realität eine unendliche Menge von Empfindungen, oder von Beschaffenheiten der Dinge ist. In dem praktischen Theile der Wissenschaftslehre wird zwar die Mine gemacht, als ob die für die ideelle Seite absolute Realität, die Dinge wie sie an sich sind, aus dem, wie wir sie machen sollen, hätten construirt werden sollen; allein es ist da nichts als eine Analyse des Begriffs des Strebens und des Triebs in einer Intelligenz und einige Reflexionsbegriffe für das Gefühl, daß die Gefühle verschieden seyn müssen, abgeleitet, oder von der Aufgabe, das System der Dinge, wie sie seyn sollen, ist nichts als der formelle Begriff des Sollens analysirt; aber außer diesem formalen Wesen das Gefühl selbst als reales System, oder die Totalität des Sollens auch nicht im geringsten

konstruirt, denn schon an und für sich läßt das Sollen ganz und gar keine Totalität zu; sondern die Mannichfaltigkeit der Realität erscheint als eine unbegreifliche, ursprüngliche Bestimmtheit und empirische Nothwendigkeit; die Besonderheit und Differenz als solche ist ein Absolutes. Der Standpunct für diese Realität ist der empirische Standpunct eines jeden Einzelnen; und für jeden Einzelnen ist seine Realität die unbegreifliche Sphäre gemeiner Wirklichkeit, in die er nun einmal eingeschlossen ist. Es braucht nicht erinnert zu werden, wie gleichgültig für diese Absolutheit des Empirischen jener formale Idealismus ist, welcher erweist, daß diese ganze empirische Realität nur ein Subjectives, ein Gefühl sey, denn diese Form verändert an der gemeinen und unbegreiflichen Nothwendigkeit des empirischen Daseyns nicht das mindeste; und es ist durchaus an keine wahre Idealität der Wirklichkeit und der reellen Seite, sie erscheinen nun als Beschaffenheit der Dinge oder als Empfindung, zu denken.

Der Formalismus des hier idealistisch genannten Wissens, der bey der Jacobischen Philosophie, welche das bestimmteste und offenste Bewußtseyn darüber hat, entwickelt worden ist, bedarf eigentlich keiner weitern Erläuterungen bey der Fichte'schen Philosophie, welche ihn mit den andern durch das Princip der Subjectivität, und daß die absolute Identität nicht für Erkennen und Wissen, sondern nur für den Glauben ist, gemein hat. Das Wesentliche desselben ist, daß der reine Begriff, das leere Denken zu einem Innhalt, einer Bestimmtheit des Be-

griffs, oder umgekehrt, die Bestimmtheit zu der Unbestimmtheit auf eine unbegreiffliche Weise hinzutritt; ob nach dem Jacobischen Dogmatismus das Objective das Gegebene als das Erste genannt wird, zu welchem der Begriff später hinzukommt, oder ob Fichte das leere Wissen, Ich, zum Ersten macht, dessen Wesen dasselbe mit dem leeren Verstand des analysirenden Wissens, nemlich eine Identität ist, für welche bei Fichte die ihm fremde aus ihm nicht zu begreiffende Bestimmtheit als das Spätere erscheint, macht in der Sache nicht den mindesten Unterschied. —

Wenn nach dem Fichte'schen Idealismus Ich nicht Dinge empfindet und anschaut, sondern nur sein Empfinden und sein Anschauen anschaut, und nur von seinem Wissen weiß, so ist die reine leere Thätigkeit, das reine freye Handeln, das Erste und einzig Gewisse; und es ist schlechthin nichts als das reine Wissen und das reine Anschauen, und das Empfinden, Ich=Ich; wir werden nachher sehen, wie durch den absoluten Willensact die ganze vernichtete Sinnenwelt überhaupt Realität erhält, aber das Wissen um diese Realität, das Verhältniß der absoluten Leerheit und Unbestimmtheit des Wissens zu der Bestimmtheit und jener Realität ist das Unbegreiffliche und eins dem andern, das Besondere dem Allgemeinen gleich fremde, wie die empirisch gegebene Bestimmtheit Jacobi's, der Unbestimmtheit oder dem Begriffe des analysirenden Verstandes. Fichte's Weise nur vom Wissen, nemlich nur von der leeren Identität zu wissen, bereitete sich aber durch ihren eigenen Formalismus einen

Weg zum Besondern; es wird anerkannt, daß die einzige Wahrheit und Gewißheit, das reine Selbstbewußtseyn und das reine Wissen, etwas unvollständiges, durch etwas anderes bedingtes, d. h. daß das Absolute des Systems nicht absolut sey, und eben deßwegen zu etwas anderem fortgegangen werden müsse; diese erkannte Unvollständigkeit des absoluten Princips, und die daraus erkannte Nothwendigkeit eines Fortgehens zu einem andern, ist das Princip der Deduction der Sinnenwelt; das völlig leere, womit angefangen wird, hat durch seinen absoluten Mangel den Vortheil, in sich immanent, die unmittelbare Nothwendigkeit zu tragen, sich zu erfüllen, zu einem andern, und von diesem Andern zu andern Andern in eine unendliche objective Welt fortgehen zu müssen. Gibt es nun eine höhere Apriorität eines Princips, als in welchem unmittelbar die Nothwendigkeit des Ganzen liegt? eine Nothwendigkeit, die darauf beruht, daß das Princip schlechthin Theil, und durch seine unendliche Armuth die unendliche Möglichkeit des Reichthums ist; das Princip spielt auf diese Art die gedoppelte Rolle, das einemal absolut, das anderemal schlechthin endlich zu seyn, und in letzterer Qualität ein Anfangspunct für die ganze empirische Unendlichkeit werden zu können.

Der Formalismus dieses Princips hat, für sich betrachtet, auch den großen Vortheil, daß es leicht begreifflich zu machen ist; es ist allgemein über die schwere Foderung der intellectuellen Anschauung geklagt, es ist zu seiner Zeit erzählt worden, daß Menschen über dem Be-

ginnen, den reinen Willensact und die intellectuelle Anschauung zu produciren, in Wahnsinn verfallen seyen: beydes ist ohne Zweifel durch den Nahmen der Sache veranlaßt worden, welche Fichte als einfach und gemein genug beschreibt, und von der es wohl nur schwer hielt sich zu überzeugen, daß sie wirklich nur dieß Gemeine und Einfache sey. Irgend ein Ding, etwas dem reinen Bewußtseyn, oder Ich, das im gemeinen Bewußtseyn nach Fichte's Ausdruck gleichfalls gegeben ist, fremdartiges anschauen, ist empirische Anschauung, aber von allem fremdartigen im Bewußtseyn abstrahiren, und sich selbst denken, ist intellectuelle Anschauung; in irgend einem Wissen von allem bestimmten Innhalt abstrahiren, und nur das reine Wissen, das rein Formelle desselben wissen, ist reines absolutes Wissen; diese Abstraction ist doch leicht zu machen, und jeder weiß auch was, an dem er die Abstraction machen könne. Wegen desjenigen aber, wovon man abstrahirt hat, hat man sich auch nicht bange seyn zu lassen, denn es geht nicht verloren, sondern tritt vielmehr fürs Wissen, und fürs Handeln ohnedem, in seiner ganzen empirischen Ausdehnung und Breite wieder ein; nur macht die Philosophie diese Zufälligkeit des gemeinen Bewußtseyns methodisch, aber ohne ihm von seiner Zufälligkeit und Gemeinheit im geringsten etwas zu nehmen.

Das Methodische dieses Wissens oder die Philosophie über das gemeine Bewußtseyn besteht darinn, daß vors erste von etwas schlechthin wahrem und gewissem ausgegangen wird, dem Ich, dem Wissen selbst in

allem Wissen, dem reinen Bewußtseyn; aber, da es unmittelbar sich als Princip der Deduction nur dadurch erweist, daß es schlechthin unvollständig und rein endlich ist, so ist seine Wahrheit und Gewißheit von einer solchen Art, welche von der Philosophie verworfen wird; denn für diese ist die Wahrheit und Gewißheit allein in dem, was nicht unvollständig, noch eine Abstraction, noch bedingt ist.

Daß aber die Leerheit des Wissens Princip des Fortgangs wird, dieß findet sich eben darin, daß dasselbe ein schlechthin mangelhaftes ist und also unmittelbar eines Andern bedarf und der Anknüpfungspunct für Anderes, welches die Bedingung desselben ist, wird. Die Form, unter welcher die objective Welt, als ein Fremdes zu dem, was durch sie vervollständigt wird, nemlich zum reinen Wissen hinzutritt, ist das Schließen von dem Mangel eines Umstandes im Anknüpfungspuncte, auf seine Nothwendigkeit, von der Unvollständigkeit des Absoluten, das selbst ein Theil ist, auf einen andern Theil, der jenen vervollständigt. Daß aber in dem als absolut gesetzten ein Mangel, daß es nur Theil ist, diese Einsicht ist allein möglich durch die Idee der Totalität, oder überhaupt nur durch das Bewußtseyn, daß zum Behuf der sogenannten intellectuellen Anschauung, des sich selbst Denkens, und des reinen Wissens, abstrahirt worden ist von anderm fremdartigen, das nachher wieder aufgenommen wird. Warum nicht jene Idee der Totalität selbst, an welcher gemessen das reine Wissen sich als ein unvollständiges zeigt, als das

Absolute auftritt, sondern ein als Theil und mangelhaft anerkanntes, davon ist für sich kein Grund abzusehen, als weil dieser Theil empirische Gewißheit und Wahrheit hat, indem ja doch jeder weiß, daß er weiß; solcher empirischen Wahrheit wird der Vorzug vor der absoluten Wahrheit der Totalität gegeben. Das Fortschließen von dem Theil auf andere Theile aber ist nichts als ein Wiederaufnehmen dessen, wovon abstrahirt worden ist, oder da das, was durch die Abstraction zu Stande gekommen ist, unmittelbar in negativer Beziehung mit dem steht, wovon abstrahirt wird, dasselbe in jenem, aber in negativer Form vorhanden ist, so ist die Deduction nichts als eine Verwandlung der Zeichen, des minus in plus; im reinen Wissen ist die Sinnenwelt als ein minus gesetzt, es ist von ihr abstrahirt, sie ist negirt worden; der Schluß auf sie besteht darin, daß sie nunmehr als ein plus, und dieß plus als Bedingung des Selbstbewußtseyns gesetzt wird; in der Freyheit des vernünftigen Wesens ist das Objective, worauf sich seine Freyheit richtet, als ein minus gesetzt, die Deduction der Sphäre für die Freyheit besteht also darin, daß es mit einem plus, als seyend gesetzt wird; so wie ein leerer Geldbeutel ein Beutel ist, in Beziehung auf welchen das Geld allerdings schon, aber mit dem Zeichen minus gesetzt ist, und das Geld aus demselben unmittelbar deducirt werden kann, weil es in seinem Mangel unmittelbar gesetzt ist. Ein Erkennen durch solche Deduction ist an und für sich kein wahrhaftes Erkennen; denn dieß fängt vom Absoluten an, das weder ein Theil, noch unvollständig, noch allein für Empirie Gewißheit und Wahrheit, noch durch

Abstraction, sondern durch wahrhafte intellectuelle Anschauung, ist. Jenes Erkennen aus dem Mangel beruht im Grunde auf ebendemselben Gegebenseyn der Objecte für das analysirende Denken, wie Jacobi, Köppen und andere in den geoffenbahrten und geglaubten Thatsachen des Bewußtseyns das Mannichfaltige und seine Verknüpfung vorfinden, nur daß das Vorgefundene bey Jacobi und Köppen ein positives, bey Fichte hingegen ein negatives Zeichen hat, jene finden ebendasselbe als vorhanden, was Fichte als mangelnd findet. Dieser Idealismus ist daher die wahrhafte Umkehrung des formalen Wissens, aber nicht wie Jacobi gesagt hat, des Cubus des Spinozismus, denn der Cubus des Spinoza ist nicht umkehrbar, weil er im freyen Aether schwebt, und es an ihm kein Oben noch Unten, vielweniger irgend eine Kugel, oder Schildkröte, worauf er gegründet wäre, gibt, sondern er seine Ruhe und seinen Grund in sich selbst hat, seine eigene Kugel und Schildkröte ist; hingegen das regellose Polyeder des formalen Wissens liegt auf einer ihm fremden Erde, in der es seine Wurzel und an der es seinen Träger hat; für dasselbe also gibt es ein Oben und Unten; das gewöhnlich formelle Wissen hat die mannichfaltige Empirie als Grund, aber zieht aus demselben in die ideelle Atmosphäre mannichfaltige Spitzen von Begriffen; das Fichte'sche formelle Wissen ist eine Umkehrung von jenem, es fängt in der Atmosphäre, worin ein und dasselbe nur negativ und ideell vorgefunden wird, an, und der Idealität desselben sich bewußt, senkt es den negativ vorhandenen Innhalt mit positivem Zeichen als Realität nieder.

Was nun das Product eines solchen Erkennens, das vom gewissen Theile anfängt, und nach und nach im Fortgang an den Theilen den Mangel als eine fürs Wissen gesetzte Totalität aussprechen will, betrifft, so scheint es, daß das Product die Totalität nicht nur seyn könne, sondern auch seyn müsse. Denn ihre Idee scheint das Vorausgesetzte zu seyn, indem durch sie allein erkannt werden kann, daß jenes absolut gewisse Erste nur ein Theil ist; weil sie also wahrhaft das Erste ist, so scheint der Fortgang der Entwicklung sie darstellen zu müssen; aber daß das Ganze dieses Fortgangs Totalität sey, ist eben dadurch, daß ein als Theil erkanntes, mangelhaftes, absolute Wahrheit und Gewißheit haben soll, unmöglich. Die reine Empirie, die nicht von einem Theile weiß, den Theil nicht durch Reflexion, als ein schlechthin Wesen habendes fixirt, vermag wohl von einem Theile anzufangen, und durch ihren Fortgang an den Theilen den ganzen Kreis zu beschreiben und darzustellen, denn weil sie Empirie ist, steckt sie nicht in den Fußeisen der Reflexion, die den Theil zu einem Ansich und so es unmöglich macht, zum Ganzen zu gelangen; aber eine von der Empirie producirte oder vielmehr gefundene Totalität ist, wenn sie auch der Vorstellung als solche gegeben wird, nicht für die Erkenntniß; denn für diese müssen die Theile schlechthin durchs Ganze bestimmt, das Ganze das Erste der Erkenntniß seyn. Jene formale, das negativ vorgefundene in positives umwandelnde Erkenntniß, so wenig sie vom Ganzen anfängt, sondern vom Theile zu Theilen fortgeht, vermag aus ihrem Theilwesen weder für die Vorstellung überhaupt, noch für die Erkennt-

niß, herauskommen; denn wenn ihr darin, daß sie das leere Wissen als etwas unvollständiges erkennt, die absolute Idee vorzuschweben scheint, so bedeutet diese Idee unmittelbar nur selbst die Negativität eines andern, das nöthig ist, und das selbst wieder nur ein Endliches, ein Theil, ein Anderes ist, und sofort ins Unendliche; sie erweist sich als etwas schlechthin formelles, weil der endliche Anknüpfungspunct, also der Theil ein An-sich, ein Absolutes ist, wodurch alle wahre Idee der Totalitat schlechthin zerstört wird. Was die Deduction durch ihr Kunststück, das Negative in ein Positives umzusetzen, producirt, ist daher nothwendig eben jene Masse gemeiner empirischer Realität, eine allenthalben endliche Natur, eine Sinnenwelt; durch die Abstraction von dem Fremdartigen im Ich war von ihm nicht speculativ abstrahirt, d. h. es war nicht vernichtet, sondern dieselbe Formel in eben demselben Zusammenhang und derselben gemeinen Wirklichkeit, nur mit negativem Zeichen in der Form eines Mangels gesetzt worden; wie der Spiegel sie im gemeinen Empirismus empfangen und ideell in sich gesetzt hatte, so gibt er sie nachher wieder zurück, und dieses Zurückgeben, oder dasienige nennen, was dem Mangel mangelt, heißt eine immanente, transcendentale Deduction. Da die Endlichkeit des Anfangspuncts, der absolut ist, unmöglich macht, daß die Geburt der Erkenntniß ein wahrhaftes Ganzes ist, denn dieses ist allein dadurch möglich, daß kein Theil an sich ist, so ist ein wahres Ideal, worin die Endlichkeit der empirischen Realität verschwände, die Affection zur Natur würde, schlechthin unmöglich; es gibt keine andere Fülle von

Vorstellungen, als von endlichen, die Natur ist schlechthin Sinnenwelt; die Veränderung, welche mit dem gemeinen Empirismus vorgeht, ist, daß er deducirt worden ist, d. h. daß das System, oder besser die Masse, denn an ein System ist nicht zu denken, der für das gemeine Bewußtseyn nothwendigen Vorstellungen, zuerst als reiner Mangel gesetzt, und an dasjenige, was das Subject dieses Mangels ist, nemlich das Ich, angeknüpft erscheint; und es ist beliebig, das eine mal auf den reinen Mangel, das anderemal auf die Masse des Mangelnden zu reflectiren, das einemal das reine Wissen, und immer das reine Wissen, die Leerheit, das Nichts zu denken, das anderemal aber den ganzen Innhalt dieses Nichts, als eine Masse von subjectiven, aber nur subjectiven Affectionen beydes, das reine minus, und dasjenige, dessen das Ich ermangelt, damit es ein Mangel ist, ist unzertrennlich, denn die Abstraction ist unmittelbar nur dadurch, daß sie mit dem in Beziehung steht, wovon abstrahirt wird, oder daß dieses mit negativem Zeichen gesetzt ist. Die theoretische Wissenschaft nun besteht in der Erkenntniß des Mangels, und des Mannichfaltigen, dessen entbehrt wird, aber die eigentliche Realität, das wahrhafte plus erhält es erst durch den reinen Willensact; aber Eins ist nie ohne das andere, die Leerheit nicht ohne das, wovon sie leer ist; es sey, daß nun dieses ideell oder reell, subjectiv oder objectiv gesetzt sey.

Der Ich, der im zweyten Aufzuge der Bestimmung des Menschen, an welche Darstellung wir uns hier vorzüglich halten wollen, sich durch einen Geist in Freyheit

setzen läßt, denkt, wenn er sich am Ende wirklich in Freyheit gesetzt glaubt, gar nicht an diese seine völlige Verbundenheit der empirischen Nothwendigkeit, und an die unbegreifliche Sphäre seiner gemeinen Realität im Gefühl, er gibt im Vorbeygehen S. 88. auf die Frage des Geistes: „du fühlst doch nie überhaupt? — die Antwort: Ich:" Keineswegs. Jede Empfindung ist eine bestimmte; es wird nie nur bloß gesehen, oder gefühlt, oder gehört, sondern immer etwas Bestimmtes, die rothe, grüne, blaue Farbe, das Kalte, Warme, Glatte, Rauhe, der Schall der Violine, die Stimme des Menschen, und dergleichen (dieß dergleichen, umfaßt wohl das übrige der Natur, das erquisite derselben aber wird in dem namentlich aufgeführten, dem grünen, rothen, dem Violinen-Schall, genannt seyn sollen; unter den Bestimmtheiten aber wären Beispiele bestimmter Formen interessanter und zweckdienlicher gewesen, als jene Beispiele des formlosen) gesehen, gefühlt, gehört. Laß das unter uns abgemacht seyn." — Von allem diesem Bestimmten, und der Bestimmtheit seiner empirischen Existenz überhaupt, meynt sich der Ich ohne weiters dadurch befreyt, daß er sich überzeugt, jene Bestimmtheiten seyen in ihm, und nur seine Affectionen, das Wissen davon ein unmittelbares Wissen von seinem Zustand, und die ganze Kette der gemeinen Nothwendigkeit nur einseitig, er frey also dadurch, daß das Subject für sich selbst, durch Affectionen nicht durch Dinge, ein absolut empirisches Wesen ist; ein Widerspruch, welcher unter die härtesten zu rechnen ist. Um der Ueberzeugung willen, daß das Bewußtseyn eines Dinges außer uns

absolut nichts weiter ist als das Product unseres eigenen Vorstellungsvermögens, erklärt der Geist den Ich für frey und auf ewig erlöset von der Furcht, die ihn erniedrigte und quälte; frey von einer Nothwendigkeit, die nur in seinem Denken sey, und von der Wirklichkeit von Dingen, die außer ihm existiren — als ob er nicht in einer und ebenderselben Gefangenschaft seines Zustands, in einer und eben derselben Nothwendigkeit, die ungeachtet sie nicht mehr in der Form seines Denkens als äußeres Object vorhanden ist, mit ebenderselben Wirklichkeit, Willkührlichkeit und Zufälligkeit, als eine Reihe von Affectionen und Zuständen existirt. Da nun der Ich annoch mit einem und ebendemselben Reichthum von den Realitäten als Empfindungen begabt ist, so ist nicht zu begreifen, wie er über die Façon von Dingheit, welche sein System von Affectionen verloren hat, in das Härmen hineingerathen kann, daß nunmehr Nichts, absolut Nichts als Vorstellungen, Bestimmungen eines Bewußtseyns als bloßen Bewußtseyns seyn; nicht über das was er verlor, denn jene bloße Façon der Objectivität und Körperlichkeit des süßen und bittern ist nicht der Mühe werth, sondern darüber, daß er noch an seiner unverletzten Nothwendigkeit in ihrer ganzen Länge und Breite, des süssen und bittern und rothen u. s. w. Empfindens und der nackten Factums der Anschauung (S. 169), zu denen erst durch das Denken das Ding hinzukommt, das ihm allein verloren gegangen ist, reich bleibt, hatte er zu wehklagen; nicht über das, was der Geist nahm, sondern über die ganze Endlichkeit, die er ihm ließ, konnte der Ich ihn einen ruchlosen Geist nennen.

Das unmittelbare Product dieses formalen Idealismus, das uns entstanden ist, ergibt sich also in folgender Gestalt: ein Reich einheitsloser Empirie und reinzufälliger Mannichfaltigkeit, steht einem leeren Denken gegenüber. Wenn das leere Denken, als wirkende und reelle Kraft gesetzt wird, muß es wie die übrige Objectivität, als ein Ideelles erkannt werden; oder um den Gegensatz gegen die empirische Nothwendigkeit und Mannichfaltigkeit rein zu haben, muß es nicht als reelle wirkende Kraft, d. h. in Beziehung auf Realität sondern rein für sich als leere Einheit als von der Besonderheit ganz abgeschiedene Allgemeinheit, gesetzt werden. Kants reine Vernunft ist eben dieses leere Denken, und Realität ebenso jener leeren Identität entgegengesetzt, und das nicht Zusammenstimmende beyder ist es was den jenseitigen Glauben nothwendig macht; aber die der Identität mit der praktischen Vernunft nothwendig entbehrende Realität wird in der Kantischen Philosophie nicht bloß in der ganz bloß empirischen Beziehung, wie sie als Empfindung des empirischen Subjects vorhanden ist, und in dem Fichteschen Idealismus allein vorkommen kann, betrachtet, sondern Kant erkennt sie zugleich, als eine höhere Realität, nemlich als organisches System und schöne Natur; indem der Kantische Idealismus für die Reinheit der Abstraction, welche die Identität ganz aus der Differenz heraus und ihr entgegengesetzt, als Ein Glied des Gegensatzes, und das Andere als reine empirische Nothwendigkeit, und eine aller Identität ermangelnde Mannichfaltigkeit setzt, verliert, gewinnt er gegen diesen Forma-

lismus, dadurch, daß an einer Stelle des Systems mehr, die speculative Idee hervortritt.

Auf diese Weise ist im Fichteschen Idealismus das System des Wissens ein Wissen von einem ganz leeren Wissen, welchem eine empirische Realität, von der Einheit, welcher die Mannichfaltigkeit absolut entgegengesetzt ist, und von einer relativen Identität beyder. Einem solchen formalen Wissen, das es nicht weiter als bis zur relativen Identität bringen kann, und seinem absoluten Gegensatze, der bey Kant die populäre und weniger abstracte Form von Glückseligkeit und Moralität hat, muß die wahre Identität als ein absolutes Jenseits gegenüber stehen; weil Denken und Wissen schlechthin nur formal, nur im Gegensatze, nur relativ sind, so ist vernünftige Erkenntniß und speculative Idee unmittelbar aufgehoben und unmöglich; die höchste Anstrengung des formalen Denkens ist die Anerkennung seines Nichts und des Sollens; aber weil es sich nicht wahrhaft aufgibt, ist das Sollen perennirend, es ist ein bleibendes Wollen, das nichts kann, als nur bis zur Unendlichkeit und zum Nichts, aber nicht durch dasselbe hiedurch zur positiven vernünftigen Erkenntniß durchbrechen.

Diese Form der Dreyheit, Setzen, Denken, Unendlichkeit, — alsdenn Seyn. Entgegensetzen, Endlichkeit, und eine, indem die zwey ersten schlechthin verschiedene sind, Beziehung beyder fürs Wissen auf einander, welche selbst eine gedoppelte ist, a) eine unvollkommene, die positive Beziehung fürs Wissen, b) absolute Identi-

tät beyder, und diese ist ausser einem solchen Wissen und Erkennen; diese Form der Dreyheit, spricht das ganze System in allen seinen Darstellungen, wie zuerst in der Wissenschaftslehre aus; die zwey ersten Theile, oder der Gegensatz, ist in ihren zwey ersten Grundsätzen enthalten, deren erster, Ich = Ich, nichts als die formale Identität, die Unendlichkeit, welche eine Endlichkeit gegen sich hat, eben darum ist, weil er noch einen zweyten für ihn absoluten, aus dem Ich = Ich nicht erkennbaren außer und nach sich nothwendig hat; diese zweyte Handlung soll der Materie nach bedingt seyn, es ist ein Handeln in Beziehung auf ein anderes Handeln; aber (S. 18. Wissenschaftslehre) die Bedingung, unter welcher das Gegentheil von Ich gesetzt wäre, kann aus Ich = Ich sich gar nicht ergeben, da die Form des Gegensetzens in der Form des Setzens so wenig enthalten wird, daß sie ihr vielmehr selbst entgegengesetzt ist. Daß das Setzen sowohl als das Entgegensetzen, beydes ein Handeln des Ich selbst sind, mit dieser Identität, welche dieselbe ist, die sich im vormaligen Subject, der einfachen Substanz der Seele, als dem gemeinschaftlichen Behälter für vielerlei entgegengesetzte Thätigkeiten fand, ist so wenig etwas gedient, daß sie vielmehr das formellste und dasjenige ist, was diese Philosophie am allerhöchsten verschmähen muß. Und der Anfang mit dem Gegensatze ist theils ein vorläufiges, problematisches Philosophiren, welches mit Dingen, die Nichts sind, mit leeren Abstractionen sich umtreibt, und erst in der nachfolgenden Synthese ihnen Realität verschafft, wie Fichte anerkennt, daß dieses reine Ich und NichtIch außer und vor der productiven Ein-

bildungskraft, nur durch eine Täuschung der Einbildungskraft ein Bestehen für das Denken hat; theils löst dieses problematische Philosophiren, welches das Unendliche, Denken, dem Entgegensetzen, dem Stoff schlechthin gegenüber stellt, und den mannichfaltigen Stoff oder das Entgegensetzen zu dem ersten hinzupostulirt, und empirisch aufnimmt, da sich in dem Bewußtseyn eines jeden ein solches Entgegensetzen finde, sich nicht in wahrhafter Identität auf; der dritte Grundsatz ist das Beziehen in der angegebenen gedoppelten Rücksicht, der einen des formalen Wissens und endlichen Beziehens durch Causalzusammenhang, das ganz in der Differenz und in der Theilung ist, der andern für den Glauben, durch welchen die absolute Identität außer dem Erkennen ist; beyde Seiten der Beziehung aber, die Form als Wissen und die Materie des Glaubens können schlechthin nicht Eins werden. Das Herausheben des Einen Glieds des Gegensatzes, nemlich der Unendlichkeit, die einseitige Reflexion auf den ersten Grundsatz, macht den Idealismus aus, aber nicht anders, als wie die gemeinste Abstraction ein Idealismus ist, als Negation der Besonderheit, positiv formale Identität. Um dieser Form der Triplicität willen, in der das Wissen in der Differenz, das nicht differente aber nur entweder Unendlichkeit, formale Identität, oder jenseits des Erkennens ist, tritt das Fichtesche System nicht aus dem Princip des allgemeinen Menschenverstandes heraus, und nachdem das falsche Vorurtheil sich verbreitet hatte, daß es nicht das System des gemeinen Menschenverstands, sondern ein speculatives System seye, gibt es sich wie billig alle Mühe, in neuern Dar-

stellungen dieß Vorurtheil auszureuten. Es ist nichts klarer, als daß Jacobi dieß System mißverstanden hat, wenn er in dem Brief an Fichte, eine Philosophie aus Einem Stück, ein wahrhaftes Vernunft-System, auf die Fichtesche Weise hervorgebracht, ja sogar auf die Fichtesche Weise allein möglich glaubt. Jacobi setzt der Fichteschen Philosophie entgegen: daß Er unter dem Wahren etwas verstehe, was vor und ausser dem Wissen ist; aber hierinn kommt die Fichtesche Philosophie durchaus mit der Jacobischen überein, das Absolute ist ihr allein im Glauben, nicht im Erkennen; Fichte versündigt sich wie Jacobi Vorr. zu dem Briefe S. VIII. sagt, so wenig an der Majestät des Orts, wo das Wahre außerhalb des Erkennens ist, er will ihn sowenig in den Bezirk der Wissenschaft einschließen, daß vielmehr die absolute Identität für ihn schlechthin außer dem Wissen, das Wissen nur, wie Jacobi es verlangt, formell, und in der Differenz ist, daß Ich nicht gleich Ich seyn, daß das Absolute nicht gedacht, sondern nur Subject und Object, Eins nach dem Andern, Eins bestimmend das Andere, beyde nur im Causalzusammenhang gedacht werden können. Hierüber, daß man die absolute Identität des Denkens und Seyns nicht denken könne, sagt Spinoza princ. phil. Cart. p. I. prop. VI. schol. Quidam sunt, qui negant, se ullam Dei (d. i. wie Spinoza Gott definirt, des Wesens, in dessen Idee die Existenz nothwendig ist, oder dessen Idee und Seyn Eins ist) ideam habere, quem tamen, ut ipsi ajunt, colunt et amant. Et quamvis ipsis Dei definitionem Deique attributa ob oculos ponas, nihil tamen proficies: non hercle ma-

gis quam si virum a nativitate coecum colorum differentias, prout ipsos videmus, docere moliaris. Verum, nisi eos, tanquam pro novo animalium genere, medio scilicet inter homines et bruta, habere velimus, eorum verba parum curare debemus.

Warum die Jacobische Philosophie den Nihilismus, den sie in der Fichteschen findet, so sehr verabscheue, ist vorhin gezeigt worden; aber was das Fichtesche System selbst hierüber betrifft, so liegt allerdings die Aufgabe des Nihilismus in dem reinen Denken, es ist aber nicht fähig zu ihm zu gelangen; weil dieß reine Denken schlechthin nur auf Einer Seite stehen bleibt, und also diese unendliche Möglichkeit eine unendliche Wirklichkeit sich gegenüber, und zugleich mit sich hat; und so ist das Ich schlechthin in die Unendlichkeit hinaus von einem Nicht-Ich afficirt; wie es seyn muß, da die Unendlichkeit, Denken, das nur ein Glied des Gegensatzes ist, als Ansich seyend gesetzt seyn soll; aber darum kann sein correlatum schlechthin nicht vernichtet werden, sondern springt mit unüberwindlicher Elasticität hervor, denn beyde sind durch das höchste Schicksal mit diamantenen Ketten zusammengeschmiedet. Das erste der Philosophie aber ist, das absolute Nichts zu erkennen; wozu es die Fichtesche Philosophie so wenig bringt, so sehr die Jacobische sie darum verabscheut; dagegen sind beyde in dem der Philosophie entgegengesetzten Nichts; das Endliche, die Erscheinung, hat für beyde absolute Realität; das Absolute und Ewige ist beyden das Nichts für das Erkennen. Jacobi wirft dem Kantischen System vor, ein Gemische aus Idealismus und Empirismus zu seyn; von diesen

beyden Ingredienzen ist es nicht der Empirismus, welchen sein Vorwurf trifft, sondern das Idealistische, oder die Seite der Unendlichkeit; obschon sie nicht die Vollkommenheit des wahren Nichts gewinnen kann, so ist sie auch schon so das unerträgliche für ihn, weil sie der Absolutheit des Empirischen Gefahr droht, und in ihr die Foderung der Vernichtung des Gegensatzes liegt. — Jacobi sagt: „Gott ist, und ist außer mir, ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen, oder Ich bin Gott. Es gibt kein Drittes. Es gibt ein Drittes, sagt dagegen die Philosophie, und es ist dadurch Philosophie, daß ein Drittes ist; — indem sie von Gott nicht blos ein Seyn, sondern auch Denken, d. h. Ich prädicirt, und ihn als die absolute Identität von beydem erkennt, kein Außer für Gott und darum eben so wenig ihn als ein solches für sich bestehendes Wesen, was durch ein: außer ihm bestimmt, das heißt außer welchem noch anderes Bestehen wäre, sondern außer Gott gar kein Bestehen und Nichts anerkennt, also das Entweder, Oder, was ein Princip aller formalen Logik und des der Vernunft entsagenden Verstandes ist, in der absoluten Mitte schlechthin vertilgt, — jener Jacobische Grundgedanke, worin sich seine Philosophie vollkommen ausspricht, von dem man zugleich auch zeigen könnte, daß Jacobi nicht nur auf der vorhergehenden Seite, wo er ihn ausspricht, ihm widerspricht, indem er sagt, daß er behaupte: der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur in Gott finden kann; sondern auch an hundert andern Stellen, wo er die Vernunft göttlich u. s. w. nennt — wenn es nicht sonst genug gezeigt worden wäre, daß solche Anfänge von philosophischen Gedanken schlechthin

nur etwas geistreiches, nichts philosophisches seyn sollen, und wo er diese seine Einfälle von Andern philosophisch aufgenommen und sie im Ernst als eine Wahrheit fürs Wissen dargestellt findet, Atheismus und so weiter nicht nur wittert, sondern dogmatisch behauptet, und wo er selbst über das Einfällehaben hinausgeht, und aus Denken kommt, in einem absoluten Dualismus ist, — dieser Jacobische Grundsatz ist eben so sehr Fichte'sches Princip; die moralische Weltordnung, welche im Glauben ist, ist schlechthin auch außer Ich; das Ich kommt in sie, oder sie kommt nur ins Ich, erhält nur Realität für Ich, im unendlichen Progreß; für Ich können die Dinge schlechthin nicht werden, was sie seyn sollen, weil eben damit das NichtIch aufhörte zu seyn, und Ich würde, Ich = Ich als wahrhaft absolute Identität ohne einen zweyten Grundsatz wäre, das Ich etwas aufhöbe, was es selbst gesetzt hat, und selbst aufhörte Ich zu seyn. Es ist also im System dieses Wissens so wenig an ein Herauskommen aus dem Dualismus zu denken, als Jacobi nur verlangen kann; die nicht dualistische Realität ist im Glauben, und es gibt im Fichte'schen System, eben so wenig dasjenige Dritte, welches wahrhaftig das Erste und Einzige ist, als auch die nicht dualistische Negativität, die Unendlichkeit, das Nichts rein seyn kann; sie soll rein seyn, aber wird es nicht; sondern sie selbst wird wieder fixirt, und dadurch absolute Subjectivität. Jacobi, welcher, indem er auf die Eine Seite des Gegensatzes die Unendlichkeit, die formale Identität reflectirte, meynte, dieser Nihilismus der Transcendental-Philosophie wolle ihm

sein Herz aus dem Busen reißen, hatte nur auf die Andere Seite des Gegensatzes, die eben so absolut vorhanden, zu reflectiren, wo er alle die Affectionen und Gemüths-Zustände, alles geoffenbahrte und geglaubte empirische vor wie nach finden konnte.

Theoretische Wissenschaft dieses Idealismus heißt nun nichts anders als das Hervorbringen jenes Gegensatzes von Unendlichkeit und Endlichkeit, auf einer Seite der Abstraction des reinen Wissens und Denkens, als Wissens und Denkens, und auf der andern Seite der Abstraction des Nichtwissens und Nichtdenkens, oder des NichtIchs; beydes ist nur im und fürs Wissen gesetzt, eins Abstraction und Leerheit wie das Andere; die empirische Seite ist im theoretischen überhaupt die Abstraction des Mannichfaltigen, ein NichtIch. Indem so das reelle selbst ganz formell oder ideell gesetzt wird, ist das ganze Gerüste dieses theoretischen Idealismus nichts als die Construction der logischen Formen, die von allem Innhalt abstrahiren; der wissenschaftliche Weg, den dieser formelle oder logische Idealismus in seinem Uebergang zur Realität, welchen er eine Deduction derselben nennt, ist oben bezeichnet worden; sein eigener Innhalt sind die relativen Identitäten zwischen dem leeren Denken und der Abstraction der Mannichfaltigkeit, welche drey Glieder also selbst ganz innerhalb des leeren Wissens fallen. Wir haben nunmehr die Integration dieser Leerheit ihrem Innhalte nach zu betrachten; im theoretischen Idealismus ist das Empirische

eine Abstraction; im practischen aber tritt es als wahrhafte empirische sicht- und fühlbare Realität auf; die Natur, welche dort nur ein NichtIch, ein bloß negatives, bestimmt als das Entgegengesetzte überhaupt, war, tritt hier aus der Abstraction des Wissens in den Reichthum ihrer Realität, und in die Pracht ihrer Lebensfülle, nemlich ein Saures und Süßes und Bitteres, ein Blaues und Rothes zu seyn, heraus.

In der Jacobischen Philosophie ist diese Integration unmittelbar durch ihren ursprünglichen Empirismus, und die nicht abstrahirte Besonderheit des Subjects schon vorhanden; in der Kantischen Philosophie wird das Besondere, dessen die Allgemeinheit der Vernunft bedarf, welche, insofern sie dieses Bedürfniß hat, praktische Vernunft heißt, gleichfalls empirischer und sorgloserweise angenommen, das Vorhandenseyn des Besondern, der Neigungen und Leidenschaften des pathologischen überhaupt, welches von der Vernunft zu bekämpfen, die Natur, welche von ihr zu bearbeiten, und dem Vernunftzweck, denn er ist in ihr jetzt noch nicht realisirt, zu unterwerfen, werden als gegeben, und der Innhalt des Vernunftzwecks selbst, das höchste Gut, Glückseligkeit nach Verdienst, und jeder soll das Verdienst haben, also allgemeine Glückseligkeit überhaupt, ist nach dem, worinn denn diese Glückseligkeit bestehe, gleichfalls empirisch vorausgesetzt. Die Fichte'sche Integration der Idealität durch die Realität geschieht a priori nemlich durch den Glauben, welcher das Princip des Uebergangs vom Mangel in die Fülle überhaupt oder die reine Form der Um-

wandlung des minus in plus und der Verknüpfung beyder in gegenseitigem Einwirken auf einander ist; aber auch nur die Form, denn die Materie selbst, von der im minus der Idealität abstrahirt worden ist, ist wie nothwendig, eben so empirisch und ohne Totalität, wie in den vorhergehenden Systemen.

Das alles beherrschende Grundprincip der Integration des Ideellen durch das Reelle, des Zusammentreffens des leeren Denkens oder der Vernunft, mit der, wie die Natur hier erscheint, ihr gegenüberstehenden Sinnenwelt besteht darinn, daß schlechthin Eins nicht ist, was das Andere ist, und daß in allem Verknüpfen derselben keine wahrhafte Identität herauskommt; die wahrhafte Identität und Ewigkeit, ist, wie fürs Wissen, im Jenseits des Glaubens, so im Practischen und Reellen, ebenfalls jenseits, nemlich im unendlichen Progreß; wie dort das leere Denken, als reines Wissen, oder theoretische Vernunft, so ist es hier als reiner Wille, oder als practische Vernunft absolut, und so ist auch sein Entgegengesetztes eine absolute empirische Sinnenwelt. Die practischen relativen Identitäten, welche Kant weniger ausgeführt hat, werden sich in ihren verschiedenen Zweigen ergeben.

Das Erste bey der Integration vor allem aber muß dieses seyn, die Realität beyder Glieder des Gegensatzes gegen einander wieder einzuführen, oder die theoretische Abstraction aufzuheben, und den Glauben nach seinem

Product zu constituiren. Das Theoretische besteht in der Idealität, oder in der Reflexion auf die Unendlichkeit, welche sowohl Unendlichkeit als solche, leeres Wissen, reines Denken; als auch absolute Entgegensetzung $0 = +1 - 1$; ist, und jedes bestimmt, daß Eins nicht ist, was das Andere ist; Eins ist nur, insofern das Andere eintritt, und wie das andere eintritt, ist es nicht; die Realität der Unendlichkeit oder des leeren Denkens besteht in dem $+1 - 1$, und das Bestehen dieses Gegensatzes gibt den Innhalt des Idealismus oder die logischen Formen; zugleich sind sie aber ideell $= 0$; und ihre wahre Wahrheit ist in der Unendlichkeit oder darin, daß sie Nichts sind.

Diese Idealität ist nun im Practischen aufzuheben, das $+1$ und -1 soll nicht gleich Null seyn; und die Realität, die sie erhalten, ist, daß die Unendlichkeit, das leere Denken, welches die Mitte $+1, 0, -1$ ist, worin sie untergehen, aus der Mitte auf die Seite tritt, und ihr gegenüber die Sinnenwelt, das Reich endlicher Existenz Dieß constituiren beyder, als Realitäten, heißt der reine Willensact, welcher das Nichts des $+1$ und -1 zum absoluten Etwas decretirt. Hierein fallen alle die Popularitäten, daß du zum Handeln da bist; und daß dein Handeln deinen Werth bestimmt; die Absolutheit der practischen Vernunft, die absolute Freyheit u. s. w.

Nachdem aber diese Nichtse der absoluten Entgegen-

setzung schlechthin zu Realitäten decretirt worden sind, so hängt alles Folgende formalirter am Glauben, welcher der Ausdruck der gefoderten Identität beyder ist; aber er ist für die Erkenntniß und Construction des Praktischen ganz formell, denn er drückt nichts als diese Foderung aus, die reine Linie eines Fadens, der schlechthin keine Erfüllung, keine Tiefe, noch Länge und Breite haben kann, und nur relative Identitäten, die immer noch die Foderung hinter sich haben, zuläßt; die Subjectivität, Ich, reiner Wille, entgegengesetzt der Objectivität ist in absolutem Gegensatz, und die Aufgabe der Identität und Integration schlechthin nicht zu lösen.

Der reine Wille soll reell werden, durch Handeln; die Realität, die ihm durch Handeln entspringt, soll aus ihm kommen, sein eigenes seyn; sie muß also vorerst in ihm, ideell vorhanden seyn, als Absicht und Zweck des Subjects. Das Ich soll schlechthin frey den Begriff entwerfen, aus absoluter Machtvollkommenheit seiner selbst als Intelligenz, und der Wille soll durch keine andre Realität afficirt werden, die er sich als irgendwoher gegeben zum Zweck machte, sondern als reiner Wille nur den von ihm freyen entworfnen Zweck haben. Indem der Mensch sich zum Handeln bestimmt, entsteht ihm der Begriff eines Zukünftigen, das aus seinem Handeln folgen werde, und dieß ist das Formelle des Zweckbegriffs. Aber der Wille ist reine Identität ohne allen Innhalt, und nur insofern rein, als er ein durchaus Formales, Innhaltloses ist; es ist an sich unmöglich, daß sein Zweckbegriff aus ihm einen Innhalt habe und es bleibt durch-

aus nichts als dieser formale Idealismus des Glaubens, der das leere Subjective des Zwecks eben so leer objectiv setzt, ohne im mindesten dem Zweck eine innre Realität oder Innhalt geben zu können, oder zu dürfen, denn sonst ist der reine Wille nicht mehr das Bestimmende, und es bleibt nichts als die hohle Declamation, daß das Gesetz um des Gesetzes willen, die Pflicht um der Pflicht willen erfüllt werden müsse, und wie das Ich sich über das Sinnliche und Uebersinnliche erhebe, über den Trümmern der Welten schwebe u. s. w.

Diese erhabene Hohlheit und einzig consequente Leerheit, muß denn soviel nachgeben, auf Realität Rücksicht zu nehmen, und wenn der Innhalt als ein System der Pflichten und Gesetze zu wissenschaftlichem Behuf aufgestellt werden soll, wird entweder die ideale Realität oder der Innhalt der Gesetze, Pflichten und Tugenden empirisch aufgerafft, wie Kant es vorzüglich thut, oder von einem endlichen Anfangspunct aus, fortlaufend an Endlichkeiten, wie Fichte willkührlicherweise von Einem Vernunftwesen, und einem solchen, das keinen Leib hat u. s. w. anfängt, deducirt; auf welche Art aber das System aufgestellt werde, entsteht, weil die Realität nur eine Mannichfaltigkeit seyn kann, da sie in Entgegensetzung gegen die Idealität bleibt, eine und zwar unendliche Menge von Pflichten, Gesetzen oder Tugenden, die eben deßwegen an und für sich weder zur Totalität noch zur äußern Vollständigkeit eines Systems gelangen, als auch sich in ihrer Bestimmtheit nothwendig widersprechen, und keiner Einschränkung durcheinander oder eines Vor-

zugs und Unterordnung unter einander fähig sind, weil jede in die ideelle Form gesetzt ist, und also mit der Prätension der Absolutheit auftritt; die Fichte'schen und Kantischen moralischen Wissenschaften sind die empirischen Belege hiezu.

So steht auf einer Seite die reine Vernunft integrirt; wenn sie als reiner Wille sich behauptet, ist sie in ihrer Behauptung eine hohle Declamation; gibt sie sich einen Innhalt, so muß sie ihn empirisch aufnehmen, und wenn sie ihm die Form practischer Idealität gegeben, oder ihn zum Gesetz und Pflicht gemacht hat, so ist ein absoluter, alle Wissenschaft aufhebender, totalitätloser Widerstreit dieses Innhalts gesetzt.

Auf der andern Seite aber steht die durch den reinen Willensact absolut und zur empirischen Realität gemachte Natur; was die idealistische Secte vernichtete, muß, weil sie selbst sich absolut decretirt, ebenso wieder hervortreten; wäre die empirische Realität oder die Sinnenwelt nicht in der ganzen Stärke ihrer Entgegensetzung, so hörte Ich auf Ich zu seyn, es könnte nicht handeln, seine hohe Bestimmung wäre dahin. Die übersinnliche Welt ist nur die Flucht aus der sinnlichen; ist nichts mehr, vor welchem geflohen wird, so ist die Flucht und Freyheit und übersinnliche Welt nicht mehr gesetzt, und diese empirische Realität ist so sehr an sich als Ich. Zugleich bestimmt das Verhältniß, das sie im Willensact erhält, die Art, wie sie seyn muß; nemlich das Wesen des Ich besteht im Handeln, das absolute leere Denken soll sich

selbst setzen, es ist nicht gesetzt, es kommt ihm kein Seyn zu; aber die objective Welt ist das Seyn desselben, und es kann zu seinem wahren Wesen nur gelangen, daß es dieses Seyn vernichtet; und die Natur ist somit bestimmt als bloße Sinnenwelt, als ein zu vernichtendes, und muß als ein solches erkannt werden. Wenn dagegen sich das Ich so wie das Objective als seyend erkennt, so erkennt es sich als schlechthin abhängig von der Welt, und in einer absoluten Nothwendigkeit befangen; es muß sich nur als Negation der Sinnenwelt erkennen, und die Sinnenwelt also als ein zu negirendes, oder als ein absolut schlechtes.

Jene erste Erkenntniß der Welt, als eines realen, welche vor dem reinen Willensact vorhergeht, in welchem die Welt auch wieder absolute Realität erhält, aber eine solche, welche vernichtet werden muß, d. h. die denkbar schlechteste, — stellt der erste Aufzug in der Bestimmung des Menschen vor, worin der Ich sich als „eine durch das Universum bestimmte Aeußerung einer durch sich selbst bestimmten Naturkraft erkennt, und daß die Natur in ihm handle, daß er unter den ewigen Gesetzen der Natur und einer strengen Nothwendigkeit stehe, daß es das Beruhigendste seyn werde, seine Wünsche ihr zu unterwerfen, da ja sein Seyn ihr völlig unterworfen ist." Diesen vernünftigen Gedanken aber widerstreben seine Wünsche; warum sollte er sich die Wehmuth, den Abscheu, das Entsetzen verhehlen, welche über einen solchen Schluß sein Innerstes ergreifen?"

Dieser ungeheure Hochmuth, dieser Wahnsinn des Dünkels dieses Ich, sich vor dem Gedanken zu entsetzen, ihn zu verabscheuen, wehmüthig zu werden darüber daß Er Eins sey mit dem Universum, daß die ewige Natur in ihm handle, — seinen Vorsatz, sich den ewigen Gesetzen der Natur und ihrer heiligen und strengen Nothwendigkeit zu unterwerfen, zu verabscheuen, sich darüber zu entsetzen und wehmüthig werden; in Verzweiflung zu gerathen, wenn er nicht frey sey, frey von den ewigen Gesetzen der Natur und ihrer strengen Nothwendigkeit, sich unbeschreiblich elend durch jenen Gehorsam zu machen zu glauben — setzt überhaupt schon eine von aller Vernunft entblößte allergemeinste Ansicht der Natur und des Verhältnisses der Einzelheit zu ihr voraus; eine Ansicht, welcher die absolute Identität des Subjects und Objects durchaus fremde und deren Princip die absolute Nichtidentität ist, welche also die Natur auch schlechthin nur unter Form absoluter Entgegensetzung also als reines Object begreifen kann, von dem es nur möglich ist abhängig zu seyn, oder es von sich abhängig zu machen, die sich überhaupt im Causalzusammenhang befindet; eine Ansicht der Natur als eines Dinges, worin (Best. des Menschen S. 106.) sich Unterschiede von grün, süß; roth, glatt; bitter, Wohlgeruch; rauh, Violinschall; Uebelgeruch, Klang der Trompete, vorfinden; was mögen außer solchen Qualitäten, und welche andere teleologische Qualitäten Fichte auch noch von der Natur kennt, werden wir unten sehen, ferner die Gesetze der Natur seyn, von denen öfters wiederhohlt wird, daß: in ihr Innres kein erschaffner Geist dringe? als ob sie etwas ganz anderes

wären, als vernünftige Gesetze; Gesetze, denen der Ich sich schämt, sich zu unterwerfen, denen zu gehorchen ihn unbeschreiblich elend machen, welchen unterworfen zu seyn ihn in Verzweiflung bringen würde?

Nachdem der Ich im zweyten Aufzug seiner Bestimmung diese Natur, vor der er sich so sehr entsetzt, durch Wissen, wie wir oben gesehen haben, zu verlieren meynt, und über ihren Verlust wieder ebenso trostlos wird, und in Verzweiflung geräth, als über ihr Seyn, so stellt er sie sich durch seine Bestimmung, das Handeln, und den reinen Willensact her: als eine Natur, welche vernichtet werden müsse. Diese Anschauung der Natur, als Etwas, das Nichts an sich, sondern reine Erscheinung sey, also keine Wahrheit, noch Schönheit in sich hat, gründet denn eine Teleologie der Natur, und eine Physikotheologie, welche der ältern dem Innhalt nach geradezu entgegengesetzt, aber der Form nach in gleichem Princip gegründet ist. Jene ältere Teleologie nemlich bezog die Natur im Einzelnen auf Zwecke, die außer diesem Einzelnen, so daß jedes nur um eines andern willen gesetzt wäre, im Ganzen aber bilde sie ein System, das den Quell seines Lebens zwar auch außer sich hätte, aber ein Abglanz ewiger Schönheit Vernunft wäre, und die höchste und seligste Wahrheit, das vollkommene Gesetz der höchsten Weisheit in sich trüge. Die Fichtesche Teleologie stellt dasjenige, was als Natur erscheint, gleichfalls als um eines andern willen vorhandenes, nemlich um den freyen Wesen eine Sphäre und Spielraum zu bilden, und um zu Trümmern werden zu können, über denen sie sich erhöben, und so

ihre Bestimmung erreichten. Dieß gemeine teleologische Prinzip, daß die Natur Nichts an sich, sondern nur in Beziehung auf ein Anderes, ein absolut Unheiliges und Todtes ist, hat die Fichtesche Philosophie mit aller Teleologie besonders des Eudämonismus, gemeinschaftlich, aber was die Natur durch und für das Andere ist, darinn ist die Fichtesche Teleologie den andern entgegengesetzt; wie die Natur in der Physikotheologie der Ausdruck ewiger Wahrheit ist, so ist sie in der Kantischen und Fichteschen Moraltheologie, ein zu Vernichtendes, an dem der Vernunftzweck ewig erst zu realisiren ist, von Wahrheit entblößt, das Gesetz der Häßlichkeit und Vernunftwidrigkeit an sich tragend; es brechen hier die gemeinsten Litaneyen über das Uebel in der Welt ein, deren Pessimismus Kant an die Stelle des Optimismus gesetzt hat, indem Kant und ihm nach Fichte dasjenige, was Voltaire dem von der Frömmeley in die Empirie des gemeinen Lebens herabgezogenen Optimismus sich auf eben den Standpunct der Empirie stellend, und also ganz consequent ad hominem entgegensetzte, in philosophische Form brachten, und systematisch erwiesen, wodurch denn jene Consequenz ganz und gar verlohren geht, und die relative Wahrheit des Empirischen gegen Empirisches zu einer absoluten werden soll; das Voltairische Verfahren ist ein Beispiel von ächtem gesundem Menschenverstand, den dieser Mensch in so hohem Grade besessen hat, und von dem andere soviel schwatzen, um ihre Ungesundheiten für Menschenverstand zu verkaufen. Da eine philosophische Idee in die Erscheinung herabgezogen, und mit den Principien der Empirie verbunden, unmittelbar eine Einseitigkeit wird, so stellt der wahrhafte gesunde

Menschenverstand ihr die andere Einseitigkeit, die sich ebenso in der Erscheinung findet, entgegen, und zeigt damit die Unwahrheit und Lächerlichkeit der ersten, indem für jene erste sich auf die Erscheinung und Erfahrung berufen wird, er aber in eben dieser Erfahrung und Erscheinung das Gegentheil aufzeigt; weiter aber geht der Gebrauch und die Wahrheit der zweiten Einseitigkeit für sich nicht, und der ächte gesunde Menschenverstand muthet ihr auch nicht mehr zu; die Schulpedanterey macht sich hingegen gegen den gesunden Menschenverstand wieder auf dieselbe Weise lächerlich, daß sie das, wovon er nun diesen relativen Gebrauch ad hominem machte, absolut aufnimmt, und es ernsthafterweise in philosophische Form gießt; dieses Verdienst hat die Kantische und Fichtesche Philosophie sich um die Voltaire'sche Argumentation erworben, ein Verdienst, dessen sich die Deutschen allgemein rühmen, einen französischen Einfall auszubilden und ihn verbessert, in sein gehöriges Licht gestellt, und gründlichermaßen ausgeführt und wissenschaftlich gemacht zurückzugeben, d. h. ihm gerade noch die relative Wahrheit, die er hat, zu nehmen, dadurch, daß ihm allgemeingültige Wahrheit, deren er nicht fähig ist, ertheilt werden sollte.

Durch die absolute Subjectivität der Vernunft und ihre Entgegensetzung gegen die Realität, ist nunmehr die Welt der Vernunft absolut entgegengesetzt, dadurch absolute vernunftlose Endlichkeit und unorganische Sinnenwelt, die im unendlichen Progreß gleich Ich werden soll,

d. h. absolut ist und bleibt. Also als etwas vernunftwidriges zeigt sich schon die physische Natur (Best. d. Menschen S. 221. ff.) sie widerstrebt, unserem Geschlecht seinen Unterhalt zu gewähren, also daß „unsterbliche Geister genöthigt sind, alles ihr Dichten und Trachten und ihre ganze Anstrengung auf den Boden zu heften, der ihre Nahrung trägt; noch jetzt ereignet sich oft, daß eine feindselige Witterung zerstört, was jahrelange Arbeit erfoderte, und den fleißigen und sorgfältigen Mann, unverschuldet, (doch wohl auch oft mit Schulden) dem Hunger und dem Elende preis giebt; Wasserfluthen, Sturmwinde, Vulkane, Erdbeben; Krankheiten, welche noch in diesem laufenden Jahre, die Menschen wegraffen in der Blüthe ihrer Kräfte, und Kinder, deren Daseyn ohne Frucht und Folge vorübergeht; annoch Seuchen u. s. w. so kann es aber nicht immerdar bleiben sollen." Jedoch hat diese bewußtlose Natur immer noch viel mehr Verstand, als die Art, wie das Menschengeschlecht existirt, von dem annoch Horden Wilde ungeheure Wüsteneyen durchirren, die wenn sie sich begegnen, einander festlich auffressen; auch Heere, wenn sie einander erblicken, bringen einander um; so ausgerüstet mit dem Höchsten was der menschliche Verstand ersonnen, durchziehen Kriegsflotten durch den Sturm und die Wellen die Meere, um einander umzubringen; diese verkehrten Menschen, wovon ein Theil den andern als Sclaven hält, obwohl unter sich im ewigen Kampfe, treten doch sogleich gegen das Gute, das schon für sich immer das schwächere ist, sobald es sich blicken

läßt, mit einander in Verbindung; was sie gar nicht nöthig hätten, da außer dem daß das Gute schon für sich das schwächere ist, auch die Guten an ihrem Theil ihre Sache ebenso schlecht machen; denn bey Beförderung des Vernunftzwecks, für dessen unfehlbare Erreichung die Vernunft bürgt, betragen sich die Guten, in deren Thun das Ziel der Menschheit und auf deren Thun in der moralischen Weltordnung gerechnet ist, diese Guten betragen sich wie einfältige Spießbürger; die Guten haben oft eine geheime Eigenliebe, tadeln und beschuldigen einander, jeder solcher Guten hält die Verbesserung, die er machen will, gerade für die wichtigste und beste, und klagt die andern Guten, denen die seinige nicht so wichtig ist, der Verrätherey der guten Sache an; u. s. f. wie das in der Bestimmung des Menschen selbst ausführlicher zu lesen steht. Kurz eine moralische Empfindeley, wenn sie nur nach der Seite des Häßlichen und Unnützen hingeht, wie sonst die Frömmeley nach der Seite des Guten und Nützlichen, wird zur vernünftigen Ansicht der Welt; und die Philosophie hat sich selbst in die gemeine Ansicht der Subjectivität gestellt, welche selbst eine Zufälligkeit und Willkühr, d. h. ein Uebel, auch objectiv das Uebel, d. h. Zufälligkeit und Willkühr erblickt, und ihrer eigenen Erhebung so wie der Erhebung ihrer Ansicht der Welt aus der Ansicht einer empirischen Nothwendigkeit, welche Eins ist mit der Zufälligkeit, in die Ansicht einer ewigen Nothwendigkeit, welche Eins ist mit der Freyheit, der Nothwendigkeit der als Weltlauf existirenden Weisheit und das, was Plato von der Welt sagt, daß die Vernunft Gottes sie als einen seligen Gott gebohren

habe, zu erkennen sich völlig begeben. — Die Religion theilt mit dieser Philosophie der absoluten Subjectivität so wenig ihre Ansicht, daß indem diese das Uebel nur als Zufälligkeit und Willkühr der schon an sich endlichen Natur begreift, sie vielmehr das Böse als Nothwendigkeit der endlichen Natur, als Eins mit dem Begriff derselben darstellt, aber für diese Nothwendigkeit zugleich eine ewige, d. h. nicht eine in den unendlichen Progreß hinaus verschobene und nie zu realisirende, sondern wahrhaft reale und vorhandene Erlösung darstellt, und der Natur, insofern sie als endliche und einzelne betrachtet wird, eine mögliche Versöhnung darbietet, deren ursprüngliche Möglichkeit, das Subjective, im ursprünglichen Abbilde Gottes, ihr Objectives aber, die Wirklichkeit in seiner ewigen Menschwerdung, die Identität jener Möglichkeit und dieser Wirklichkeit aber durch den Geist als das Einsseyn des Subjectiven mit dem Mensch gewordenen Gotte, also die Welt an sich reconstruirt, erlöst, und auf eine ganz andere Weise geheiligt ist, als daß in dem Ideal der moralischen Weltordnung, die Vulcane u. s. w. nicht immerdar so bleiben wie sie annoch sind, daß jene nach und nach ausbrennen, die Orcane zahmer, die Krankheiten weniger schmerzhaft, der Dunstkreis der Wälder und Sümpfe verbessert werde u. s. w. und weil in der Religion die Welt ihrem Wesen nach geheiligt ist, so wird sie nur für die Beschränktheit des Erkennens, die empirische Anschauung, und das eigene Zwecksetzen als ungeheiligt, die vollkommene Anschauung und die ewige Seligkeit aber ausdrücklich jenseits der Beschränktheit gesetzt, der Beschränktheit, welche in der moralischen Welt-

ordnung immanent seyn, und zu deren Behuf sogar die Vulkane ausbrennen, die Erdbeben zahmer werden u. s. w. die Völker einander nicht mehr mit Krieg überziehen, noch ausplündern u. s. w. und die schlechthin bleiben soll. In dieser Philosophie ist hingegen die Welt weder ursprünglich Natur und göttlich, noch nach ihrer sittlichen Seite versöhnt, sondern an sich etwas schlechtes; für die Endlichkeit aber ist das Böse doch nur ein Zufälliges und Willkührliches; wenn aber die physische und sittliche Welt an sich mehr als schlechte Sinnenwelt, und die Schlechtigkeit nicht absolut wäre; so fiele auch das andere Absolute, die Freyheit, dieser reine Wille, der eine Welt braucht, in der die Vernunft erst zu realisiren ist, und so der ganze Werth des Menschen hinweg, weil diese Freyheit nur ist, indem sie negirt, und nur negiren kann, solang das ist, was sie negirt.

So wenig nun das Ursprüngliche, als Natur, die absolute Vernunft als an sich seyend, und nicht erst im unendlichen Progreß werdend, wahrhaft erkannt ist, eben so wenig ist auch das Differenzverhältniß nach seiner Wahrheit erkannt, denn dieses ist als Ansich begriffen, und deßwegen nicht aufzuheben; für dasselbe soll das Uebel ein Zufälliges seyn, da es doch selbst allein das Uebel ist; jenes Uebel aber, das sich für das Differenzverhältniß und Absondern von dem Ewigen noch besonders finden soll, kann nicht anders bestimmt werden, als daß es das jener absoluten Absonderung entgegengesetzte ist; das der Absonderung entgegengesetzte aber ist nichts als das Einsseyn mit dem Ewigen, und dieses müßte das

Uebel seyn; wie wir oben gesehen haben, daß das Einsseyn mit dem Universum, daß das Universum in mir lebt und wirkt, der Gehorsam gegen das ewige Gesetz der Natur und der heiligen Nothwendigkeit, das entsetzlichste und wehmüthigste für den Ich ist. So wenig die Differenz oder das Uebel richtig begriffen ist, eben so wenig kann auch die Reconstruction ächter Art seyn, weil das Unendliche dem Endlichen, das Ideelle, die reine Vernunft, dem reellen, der Existenz als ursprünglich unvereint, und unvereinbar gesetzt ist.

Diese Reconstruction müßte das Wesen des Geistes enthüllen, und ihn darstellen, wie in ihm als frey die Natur sich reflectirt, die sich in sich zurücknimmt, und ihre ursprüngliche ungeborgte reelle Schönheit in das ideelle oder die Möglichkeit und somit sich als Geist erhebt, welcher Moment, insofern die Identität als Ursprünglichkeit mit der Totalität verglichen wird, dadurch allein als Bewegung und Zertrümmerung der Identität und als Reconstruction erscheint; — und wie das Wesen der Natur, in der Form der Möglichkeit, oder als Geist, seiner selbst als ein lebendiges Ideal in anschaubarer und thätiger Realität genießt, und als sittliche Natur seine Wirklichkeit hat, in welcher das sittlich Unendliche, oder der Begriff, und das sittlich Endliche, oder die Individualität schlechthin Eins sind.

Aber da in diesem Formalismus einmal der Geist als Indifferenz absolut gegen das Differente fixirt ist, kann keine wahre Realität des sittlichen, kein Einsseyn

des Begriffs desselben, und seiner Wirklichkeit statt finden; das practisch ideale, der durch den reinen Willen gesetzte Zweckbegriff, ist jene reine Indifferenz und Leerheit; der Innhalt aber das besondere der Individualität, oder empirische des Wohlseyns, und beyde unfähig, in einer sittlichen Totalität Eins zu seyn. Die absolute Mannichfaltigkeit dieser Empirie, formell aufgenommen in die Indifferenz oder in den Begriff gibt eine Mannichfaltigkeit von Rechten, so wie die formelle Totalität derselben, und ihr Reellwerden die Rechtsverfassung und den Staat. Nach dem Princip des Systems, daß der Begriff in dieser unverrückten Form der Entgegensetzung absolut sey, ist das Rechtliche, und die Construction des Rechtlichen als eines Staats, ein für sich seyendes, und der Lebendigkeit und Individualität absolut entgegengesetztes; es ist nicht das Lebendige selbst, das sich in dem Gesetz zugleich allgemein setzt, und in dem Volke wahrhaft objectiv wird; sondern ihm tritt, das Allgemeine für sich fixirt, als ein Gesetz schlechthin gegenüber, und die Individualität befindet sich unter absoluter Tyranney; das Recht soll geschehen, aber nicht als innere, sondern als äußere Freyheit der Individuen, die ein Subsumirtwerden derselben unter den ihnen fremden Begriff ist; der Begriff wird hier zum schlechthin objectiven und zur Gestalt eines absoluten Dings, von welchem abhängig zu seyn, die Vernichtung aller Freyheit ist.

Was aber die andere Seite betrifft, nemlich daß der vom reinen Willen producirte Zweckbegriff, wenn von ihm wirklich etwas mehr als formelles producirt werden

könnte, subjectiv sey und als Sittlichkeit der Einzelnen oder als Moralität sich darstelle, so ist hier der Innhalt des Begriffs, die in ideeller Form als Zweck und Absicht gesetzte Realität, irgend ein empirisch gegebenes und nur die leere Form das apriorische; es ist aber nicht der materielle Theil des Zwecks, sondern seine formelle Seite, der reine Wille, dasjenige was mein ist, Ich ist selbst der reine Wille. Aber an eine wahre Sittlichkeit, nemlich eine wahre Identität des Allgemeinen und Besondern, der Materie und der Form, ist hier eben so wenig zu denken, weil die Leerheit des reinen Willens und des Allgemeinen das wahrhaft Apriorische ist, so ist das Besondere ein schlechthin Empirisches. Was denn an und für sich Recht und Pflicht ist, eine Bestimmung hievon zu geben, wäre widersprechend; denn der Innhalt hebt sogleich den reinen Willen die Pflicht um der Pflicht willen auf, und macht die Pflicht zu etwas materialem; die Leerheit des reinen Pflichtgefühls und der Innhalt kommen einander beständig in die Quere. Und da die Moralität, damit sie rein seye, in Nichts anders, als in der leeren Form des Bewußtseyns gesetzt werden darf, daß ich weiß, daß ich pflichtmäßig handle, so muß eine Sittlichkeit, die sonst für sich rein ist, sich den Innhalt ihres Thuns aus ihrer höhern wahrhaft sittlichen Natur schöpfen, und der Zusatz dieses Bewußtseyns, worinn schlechthin das Moralische bestehen soll, dient zu nichts, als sie zu legiren und zu verunreinigen. Wenn in der wahren Sittlichkeit die Subjectivität aufgehoben ist, so wird dagegen durch jenes moralische Bewußtseyn das Vernichten der Subjectivität gewußt, und damit die

Subjectivität in ihrem Vernichten selbst festgehalten und gerettet, und Tugend, indem sie sich in Moralität verwandelt, zum nothwendigen Wissen um ihre Tugend, d. h. zum Pharisäismus.

Wird aber nicht wahre Sittlichkeit vorausgesetzt, so steht es frey, indem die Moralität in der Form besteht, alle moralischen Zufälligkeiten in die Form des Begriffs zu erheben, und der Unsittlichkeit eine Rechtfertigung und ein gutes Gewissen zu verschaffen. Die Pflichten und Gesetze, da sie in dem Systeme, wie oben gezeigt, eine unendliche auseinander geworfene Mannichfaltigkeit, jede von gleicher Absolutheit, sind, machen eine Wahl nothwendig, welche Wahl schlechthin das Subjective ist, denn das Objective, die Form der Allgemeinheit, ist das gemeinschaftliche aller. Nun kann kein wirklicher Fall einer Handlung erdacht werden, der nicht mehrere Seiten hätte, von welchen, indem andere Pflichten übertreten, andern gehorcht, indem andern Pflichten gehorcht, andere übertreten werden, in welchem nicht Seiten sind, die als Pflichten gelten müssen, denn jede Anschauung eines wirklichen Falls ist unendlich durch den Begriff bestimmbar; bestimmt der eigne zufällige, schlechte Sinn diese Wahl, so ist er eine Unsittlichkeit, die sich aber durch das Bewußtseyn der Seite der Handlung, von der sie Pflicht ist, vor sich selbst rechtfertigt und sich ein gutes Gewissen gibt. Ist aber das Gemüth sonst für sich redlich genug, objectiv handeln zu wollen, so steht ihm die Zufälligkeit der Pflichten, weil ihrer eine Menge sind, in der Menge aber das einzelne ein zufälliges

wird, gegenüber; und es muß in jene traurige Unschlüssigkeit und in Schwäche verfallen, welche darin besteht, daß für das Individuum nur Zufälligkeit vorhanden ist, und es sich aus sich selbst keine Nothwendigkeit erschaffen kann, noch darf. Entscheidet es sich aber für irgend eine der vielen Pflichten, so hat eine Entscheidung ihre Möglichkeit in der Bewußtlosigkeit über die unendliche Menge der Pflichten, in welche als in unendliche Qualitäten, wie jedes Wirkliche, so der wirkliche Fall des Handelns, aufgelöst werden kann, und aus Pflicht aufgelöst werden muß. Das Wissen dieser Qualitäten, welche die Pflichtbegriffe abgeben, ist, weil sie empirisch unendlich sind, unmöglich, und doch als Pflicht schlechthin gefodert. Indem auf diese Weise die Bewußtlosigkeit über den ganzen Umfang der Rücksichten bey der Handlung und Mangel an der erforderten Einsicht schlechthin nothwendig wird, so muß das Bewußtseyn dieser Zufälligkeit des Handelns vorhanden seyn, was gleich ist dem Bewußtseyn der Immoralität. Aechte Sittlichkeit wird also durch den Zusatz dieser Art von Bewußtseyn seiner Pflichtmäßigkeit verunreinigt, und durch diese Moralität womöglich unsittlich gemacht; der Unsittlichkeit selbst durch das Bewußtseyn irgend einer Pflicht, das ihr nach dem Begriff der Sache nicht fehlen kann, die Rechtfertigung des unsittlichen, strebenden redlichen Gemüthern aber das Bewußtseyn nothwendiger Unsittlichkeit, nemlich die Sittlichkeit überhaupt unter der Gestalt der Zufälligkeit der Einsicht gegeben, welche sie schlechthin nicht haben soll. Und darum hat diese Vorstellung der Sittlichkeit, als Moralität, indem das wahrhaft Sittliche durch sie in Nieder-

trächtigkeit, die Kraft in Schwäche umgewandelt, die Niederträchtigkeit aber als Moralität gerechtfertigt wird, so leicht aus der Philosophie als Wissenschaft in das allgemeine Publikum übergehen und sich so beliebt machen können.

Die Realität des Idealen, die wir bisher betrachteten, war der Innhalt, den das leere Ideelle des reinen Willens erhielt; außer diesem immer noch innern ist noch die äußere Seite des Zweckbegriffs, welche, wir haben gesehen wie, nunmehr einen Innhalt hat, übrig; nemlich die Seite des formalen Idealismus, nach welcher sich die bisherige practische Uebersinnlichkeit zugleich als Erscheinung darstellt; diese Erscheinung ist das Ganze der Handlung, theils angeschaut in der empirischen Form, auseinandergezogen als Veränderung und Wirkungen in der Zeit; theils aber soll die Realität des übersinnlichen Zweckbegriffs auch eine folgereiche Fortsetzung der Handlung in der übersinnlichen Welt selbst seyn, Princip einer Reihe von geistigen Wirkungen; welches letztere nichts ausdrückt, als die in das Geistige selbst hineingetragene Empirie und Zeitlichkeit, wodurch das Geistige ein Geisterreich wird; denn im wahrhaft geistigen, und in der Idee ist keine Reihe noch Folge; nur wenn die Idee vors erste dadurch verendlicht ist, daß sie einer sinnlichen Sphäre entgegen und als geistige gesetzt, und denn diese geistige Sphäre selbst wieder in eine unendliche Menge von geistigen Atomen, Subjectivitäten als Bürgern eines Dings, das Geisterreich heißt, qualitativ zersplittert ist, kann von geistigen Folgen die Rede seyn. Das Specu-

lative, was darin liegt, daß die Idee, die übrigens selbst nur empirisch als Zweck eines Handelns und als ein von Subjectivität Afficirtes vorkommt, das Ewige ist desjenigen, was in der Sinnenwelt als eine Reihe von Veränderungen erscheint, verliert sich so zum Ueberflusse noch vollends durch die Form einer absoluten geistigen Sphäre, in welcher Folgen sind, und ihren Gegensatz, den sie gegen eine noch außer ihr vorhandene sinnliche Welt hat, wenn jenes übersinnliche nicht schon selbst sinnlich genug wäre; die Construction der sittlichen Idee, hier des Vernunftzwecks, der in der moralischen Weltordnung realisirt werden soll, geht, statt sich in dem philosophischen Standspuncte zu halten, in empirisch geschichtliche Rücksichten und die Ewigkeit der sittlichen Idee in einen empirisch-unendlichen Progreß; von Speculativem ist nichts zu sehen, als die Idee des Glaubens, durch welchen die Identität des Subjectiven und Objectiven, des Idealen und Realen gesetzt ist, eine Idee, die aber etwas schlechthin formelles bleibt; sie dient nur, um von dem leeren reinen Willen auf das Empirische hinüber zu springen; was zum Grunde liegen bleibt, ist die absolute Endlichkeit eines Subjects und eines Handelns, und ihm gegenüber eine zu vernichtende, vernunftlose Sinnenwelt, und dann eine in die Unendlichkeit intellectueller Einzelheiten auseinander geworfene, und der sinnlichen absolut entgegengesetzte übersinnliche Welt; deren wahrhafte und inhaltreiche Identität, da alle diese Endlichkeiten absolut sind, ein Jenseits und in allem bisherigen, was wir von der Sittlichkeit betrachtet haben, nirgends aufgetreten ist; und daß auf diese Weise, da nach dem System das Ich,

als das Absolute, sich im theoretischen mit einem Nicht-Ich afficirt bekennt, aber im praktischen diese Zeitlichkeit aufzulösen vorgibt, die Vernunft-Idee der Identität des Subjectiven und Objectiven etwas für die Wissenschaft rein formelles und bloß vorgegebenes ist, konnte so nur erwiesen werden, daß an jenem praktischen gezeigt wurde, wie diese Idee in demselben nicht construirt, sondern durchgehends abwesend, und vielmehr nicht ein gesunder, sondern ein von aller Gesundheit abgekommener, in Reflexions-Aberglauben verhärteter und in formeller Wissenschaft, welche er seine Deduction nennt, steckender Verstand herrschend ist, von welchem wir die untergeordnete Sphäre, worinn Speculation zu finden ist, nemlich die Idee der transcendentalen Einbildungskraft, bey der Kantischen Philosophie beleuchtet haben, und welchem wir in dem, was ihm Ideale, moralische Weltordnung, Vernunft-Zweck sind, in seinen praktischen Realitäten, um die Abwesenheit der Idee an ihnen selbst zu zeigen, denn auch haben folgen müssen.

Nachdem auf diese Weise durch die Totalität der betrachteten Philosophieen, der Dogmatismus des Seyns, in den Dogmatismus des Denkens, die Metaphysik der Objectivität in die Metaphysik der Subjectivität umgeschmolzen, und also der alte Dogmatismus und Reflexions-metaphysik, durch diese ganze Revolution der Philosophie zunächst nur die Farbe des innern, oder der neuen und modischen Cultur angezogen, die Seele als Ding, in Ich als praktische Vernunft, in Absolutheit der Persönlichkeit und der Einzelheit des Subjects — die Welt aber als

Ding, in das System von Erscheinungen, oder von Affectionen des Subjects, und geglaubten Wirklichkeiten, — das Absolute aber als ein Gegenstand und absolutes Object der Vernunft, in ein absolutes Jenseits des vernünftigen Erkennens sich umgewandelt; und diese Metaphysik der Subjectivität, während andere Gestalten derselben auch selbst in dieser Sphäre nicht zählen, den vollständigen Cyclus ihrer Formen in der Kantischen, Jacobischen und Fichte'schen Philosophie durchlaufen, und also dasjenige, was zur Seite der Bildung zu rechnen ist, nemlich das Absolutsetzen der einzelnen Dimensionen der Totalität, und das Ausarbeiten einer jeden derselben zum System, vollständig dargestellt und damit das Bilden beendigt hat, so ist hierinn unmittelbar die äußere Möglichkeit gesetzt, daß die wahre Philosophie, aus dieser Bildung erstehend, und die Absolutheit der Endlichkeiten derselben vernichtend, mit ihrem ganzen, der Totalität unterworfenen Reichthum sich als vollendete Erscheinung zugleich darstellt, denn, wie die Vollendung der schönen Kunst, durch die Vollendung der mechanischen Geschicklichkeit, so ist auch die reiche Erscheinung der Philosophie durch die Vollständigkeit der Bildung bedingt, und diese Vollständigkeit ist durchlaufen.

Der unmittelbare Zusammenhang aber dieser philosophischen Bildungen mit der Philosophie, — ein Zusammenhang, dessen die Jacobische Philosophie am meisten entbehrt; — und ihre positive, wahrhafte aber untergeordnete Stelle in derselben, erhellt aus demjenigen, was sich bey Gelegenheit dieser Philosophieen über die Unendlichkeit,

die ihr zum Absoluten gemachtes, und dadurch mit der Entgegensetzung gegen die Endlichkeit behaftetes Princip ist, ergeben hat; indem in denselben das Denken als Unendlichkeit und negative Seite des Absoluten, welche die reine Vernichtung des Gegensatzes, oder der Endlichkeit, aber zugleich auch der Quell der ewigen Bewegung oder der Endlichkeit, die unendlich ist, das heißt, die sich ewig vernichtet, aus welchem Nichts und reinen Nacht der Unendlichkeit die Wahrheit als aus dem geheimen Abgrund, der ihre Geburtsstätte ist, sich emporhebt, — erkannt wird. Da für die Erkenntniß diese negative Bedeutung des Absoluten, oder die Unendlichkeit durch die positive Idee, daß das Seyn schlechthin nicht außer dem Unendlichen Ich, Denken, sondern beyde Eins sind, bedingt ist, so war von diesen Reflexionsphilosophieen theils nichts abzuhalten, als daß die Unendlichkeit, Ich, sich nicht wieder wie in ihnen geschah, statt unmittelbar ins positive der absoluten Idee über zu schlagen, auf diesem Punkt sich fixirte und zur Subjectivität wurde, wodurch sie wieder in den alten Gegensatz und in die ganze Endlichkeit der Reflexion herunterfiel, die sie selbst vorher vernichtete; theils aber ist die Unendlichkeit, und das Denken, das sich als Ich und Subject fixirt und das Object oder das Endliche so gegen sich über erhält, also von dieser Seite auf gleicher Stufe mit ihm steht, auf der andern Seite, weil sein innerer Charakter, Negation, Indifferenz ist, dem Absoluten näher als das Endliche, so auch die Philosophie der Unendlichkeit der Philosophie des Absoluten näher als die des Endlichen. Der reine Begriff aber, oder die Unendlichkeit, als der

Abgrund des Nichts, worinn alles Seyn versinkt, muß den unendlichen Schmerz, der vorher nur in der Bildung geschichtlich und als das Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht, das Gefühl: Gott selbst ist todt, dasjenige, was gleichsam nur empirisch ausgesprochen war, mit Pascals Ausdrücken: la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme, rein als Moment, aber auch nicht als mehr denn als Moment, der höchsten Idee bezeichnen, und so dem, was etwa auch entweder moralische Vorschrift einer Aufopferung des empirischen Wesens oder der Begriff formeller Abstraction war, eine philosophische Existenz geben, und also der Philosophie die Idee der absoluten Freyheit, und damit das absolute Leiden oder den speculativen Charfreytag, der sonst historisch war, und ihn selbst, in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wiederhergestellten, aus welcher Härte allein, weil das Heitre Ungründlichere und Einzelnere der dogmatischen Philosophieen, so wie der Naturreligionen verschwinden muß, die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend, und in die heiterste Freyheit ihrer Gestalt auferstehen kann, und muß.

Vor dem Leser ist in diesem Stück zu verbessern:

S. 100. Z. 7. v. u. nach: verdient ist einzuschalten: gebraucht zu werden.
S. 101. Z. 10. v. u. nach: wie ist einzuhalten: es
S. 139. Z. 10. v. u. ist zu lesen: Ich seyn; aber es ist kein

Druckfehler im I. B. II. St.

S. 11. Z. 22. statt das, lies: es.
S. 18. Z. 1. del. ihm.
— — statt ächtem, l. ächter.
S. 19. Z. 10. del. das erste: ist.
S. 30. letzte Z. l. herunter.
S. 42. Z. 11. l. nachdem
S. 43. Z. 9. del. immer.
S. 46. Z. 9. l. Dieser
S. 58. Z. 12 v. u. statt kann, l. zu können.
S. 63. Z. 8. st. den l. der
— v. u. 34. l. nach
S. 86. Z. 16. st. Vorausetzung l. Voraussetzung.
S. 88. Z. 4. l. Marktheiser.

Kritisches
Journal der Philosophie

herausgegeben

von

Fr. Wilh. Joseph Schelling

und

Ge. Wilhelm Fr. Hegel.

Zweyten Bandes zweytes Stück.

Tübingen
in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.
1802.

Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts,

seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften.

Die Wissenschaft des Naturrechts ist gleich andern Wissenschaften, als Mechanik, Physik, zwar längst als eine wesentlich philosophische Wissenschaft, und weil die Philosophie Theile haben muß, als ein wesentlicher Theil derselben anerkannt worden; aber sie hat mit den andern das gemeinschaftliche Schicksal gehabt, daß das philosophische der Philosophie allein in die Metaphysik verlegt, und ihnen wenig Antheil daran vergönnt, sondern daß sie, in ihrem besondern Princip, ganz unabhängig von der Idee gehalten wurden; die als Beyspiele angeführten Wissenschaften sind endlich gezwungen worden, mehr oder weniger ihrer Entfernung von der Philosophie geständig zu seyn, so daß sie das, was Erfahrung genannt zu werden pflegt, für ihr wissenschaftliches Princip anerkennen, hiemit auf die Ansprüche, wahrhafte Wissenschaften zu seyn, Verzicht thun, und sich begnügen, aus einer Sammlung empirischer Kenntnisse zu bestehen, und sich der Verstandesbegriffe bittweise und ohne damit etwas Objectives behaupten zu wollen, zu bedienen. Wenn solches, was sich philosophische Wissenschaft genannt, aus der Philosophie und aus der Kategorie der Wissenschaft überhaupt zuerst wider seinen Willen ausgeschlossen worden ist, und alsdenn diese Stellung sich am Ende hat gefallen lassen, so hat diese Ausschließung nicht darinn ihren Grund, daß jene

sogenannten Wissenschaften nicht von der Wissenschaft der Philosophie selbst ausgegangen und in dem bewußten Zusammenhang mit ihr sich nicht gehalten haben; denn es ist jeder Theil der Philosophie in seiner Einzelnheit fähig, eine selbstständige Wissenschaft zu seyn, und eine vollkommene innere Nothwendigkeit zu gewinnen, weil das, wodurch sie wahrhafte Wissenschaft ist, das Absolute ist; in welcher Gestalt es allein das eigenthümliche Princip ist, welches über der Sphäre ihres Erkennens und ihrer Freyheit liegt, und in Beziehung auf welches sie einer äußern Nothwendigkeit angehört; aber von dieser Bestimmtheit bleibt die Idee selbst frey, und vermag sich in dieser bestimmten Wissenschaft so rein zu reflectiren, als das absolute Leben in jedem Lebendigen sich ausdrückt; ohne daß das Wissenschaftliche einer solchen Wissenschaft, oder ihre innre Vernünftigkeit sich zum Tage heraus in die reine Form der Idee erhübe, welche das Wesen jeder Wissenschaft und in der Philosophie, als der absoluten Wissenschaft, als diese reine Idee ist; von jener eigenen und doch freyen wissenschaftlichen Ausbildung einer Wissenschaft giebt die Geometrie ein glänzendes, von den andern Wissenschaften beneidetes Beyspiel. Eben so ist es auch nicht darum, daß den Wissenschaften, welche wie die obengenannten beschaffen sind, alle Realität abgesprochen werden muß, weil sie eigentlich empirisch seyen; denn wie jeder Theil oder jede Seite der Philosophie eine selbstständige Wissenschaft zu seyn fähig ist, so ist jede unmittelbar damit auch ein selbstständiges und vollendetes Bild, und kann in der Gestalt eines Bildes von einer Anschauung, welche rein und glücklich sich der Ver-

unreinigung mit fixen Begriffen enthält, aufgenommen und dargestellt werden.

Die Vollendung der Wissenschaft aber erfodert, daß eben sowohl die Anschauung und das Bild mit dem logischen vereinigt, und in das rein ideelle aufgenommen sey, als daß der abgesonderten obzwar wahrhaften Wissenschaft ihre Einzelnheit genommen, und ihr Princip nach seinem höhern Zusammenhang und Nothwendigkeit erkannt, und eben dadurch selbst vollkommen befreyt werde. Wodurch es allein auch möglich ist, die Gränzen der Wissenschaft zu erkennen, über welche sie ohne dieses in Unwissenheit seyn muß, weil sie sonst über sich selbst stehen und die Natur ihres Princips nach seiner Bestimmtheit in der absoluten Form erkennen müßte; denn aus dieser Erkenntniß würde für sie unmittelbar die Erkenntniß und Gewißheit der Ausdehnung der Gleichheit ihrer verschiedenen Bestimmtheiten folgen; so aber kann sie gegen ihre Gränzen nur empirisch sich verhalten, und muß bald falsche Versuche machen, sie zu überschreiten, bald sie enger meynen, als sie sind, und darum ganz unerwartete Erweiterungen erleben; wie die Geometrie ebenfalls, — welche z. B. zwar die Incommensurabilität des Diameters und der Seite des Quadrats, aber nicht die des Diameters und der Peripherie eines Kreises zu erweisen weiß *) — noch mehr die Arithmetik

*) Fichte thut sich (in der Einl. zum Naturr.) auf die Einfachheit der Einsicht in den Grund der letztern Incommensurabilität etwas zu gute; krumm sey nemlich im Ernste nicht gerade. Die Oberflächlichkeit dieses Grundes erhellt von sich selbst; und widerlegt sich auch unmittelbar durch die erste Incommensurabilität des Diameters und der Seite

und am meisten die Vereinigung beyder die größten Beyspiele vom Herumtappen der Wissenschaft im Dunkeln an den Gränzen giebt.

Wenn die kritische Philosophie auf theoretische Wissenschaften die wichtige negative Wirkung gehabt hat, das Wissenschaftliche an ihnen, als etwas nicht Objectives, sondern dem Mitteldinge zwischen Nichts und Realität, der Vermischung von Seyn und Nichtseyn angehörig zu erweisen, und ihr Geständniß herbeyzuführen, daß sie nur im empirischen Meynen sind, so ist ihr Positives von dieser Seite desto ärmer ausgefallen, und nicht vermögend gewesen, jene Wissenschaften der Philosophie wieder zu geben. Dagegen hat sie das Absolute ganz in die praktische Philosophie gelegt, und in dieser ist sie positives oder dogmatisches Wissen. Wir müssen die kritische Philosophie, welche sich auch transcendentalen Idealismus nennt, wie überhaupt, so besonders im Naturrecht als den Culminationspunkt desjenigen Gegensatzes betrachten, der, wie die Kreise auf der Oberfläche des Wassers von dem Punct an, wo es bewegt wird, sich concentrisch ausbreiten, endlich in kleinen Bewegungen die Beziehung auf einen Mittelpunct

des Quadrats, welche beyde gerade sind; so wie durch die Quadratur der Parabel. Was die Hülfe betrifft, die ebendas. bey gesundem Menschenverstand gegen die mathematische Unendlichkeit gesucht wird, daß ein Vieleck von unendlich vielen Seiten eben darum, weil es ein Vieleck von unendlich vielen Seiten ist, nicht gemessen werden könne, so müßte theils eben dieselbe Hülfe gegen den unendlichen Progreß, in welchem die absolute Idee sich realisiren soll, zu Gebote stehen; theils ist damit über die Hauptsache, die positive Unendlichkeit, welche nicht unendliche Menge sondern Identität ist, nichts bestimmt, ob diese zu setzen ist; was eben so viel heißt, als daß über Commensurabilität oder Incommensurabilität nichts bestimmt ist.

verlieren und unendlich werden, sich in frühern wissenschaftlichen Bestrebungen aus der Verschlossenheit der Barbarey von schwächern Anfängen immer mehr vergrößerte, bis er in der kritischen Philosophie durch den absoluten Begriff der Unendlichkeit sich selbst verständigte, und als Unendlichkeit auch sich aufhebt. Den frühern Behandlungsarten des Naturrechts, und demjenigen, was für verschiedene Principien desselben angesehen werden mußte, muß daher für das Wesen der Wissenschaft alle Bedeutung abgesprochen werden; weil sie zwar im Gegensatze und in der Negativität, aber nicht in der absoluten Negativität, oder in der Unendlichkeit sind, welche allein für die Wissenschaft ist, sondern so wenig das positive als das negative rein haben, und Vermischungen von beyden sind. Es würde allein das Interesse einer Neugierde über das geschichtliche der Wissenschaft seyn, welches bey ihnen verweilen könnte, sowohl um sie mit der absoluten Idee zu vergleichen, und in der Verzerrung derselben selbst die Nothwendigkeit zu erblicken, mit welcher durch eine Bestimmtheit, die Princip ist, verzogen die Momente der absoluten Form sich darstellen, und selbst unter der Herrschaft eines eingeschränkten Princips doch diese Versuche beherrschen; — als auch den empirischen Zustand der Welt sich in dem ideellen Spiegel der Wissenschaft reflectiren zu sehen.

Denn was das Letzte betrifft, so wird in dem Zusammenhang aller Dinge das empirische Daseyn und der Zustand aller Wissenschaften zwar ebenfalls den Zustand der Welt ausdrücken, aber am nächsten der Zustand des Naturrechts, weil es unmittelbar sich auf das Sittliche, den Beweger aller menschlichen Dinge bezieht,

und insofern die Wissenschaft desselben ein Daseyn hat, der Nothwendigkeit angehört, mit der empirischen Gestalt des Sittlichen, welche eben so in der Nothwendigkeit ist, eins seyn, und als Wissenschaft dieselbe in der Form der Allgemeinheit ausdrücken muß.

Was das Erste betrifft, so kann als wahrer Unterschied des Princips der Wissenschaft allein anerkannt werden, ob sie im Absoluten, oder ob sie außer der absoluten Einheit, in dem Gegensatze ist; sie könnte im letztern Fall aber überhaupt gar nicht Wissenschaft seyn, wenn ihr Princip nicht irgend eine unvollständige und relative Einheit, oder der Begriff eines Verhältnisses wäre; und wäre es auch nur die leere Abstraction des Verhältnisses selbst, unter dem Nahmen der Attractivkraft, oder der Kraft des Einsseyns. Wissenschaften, deren Princip kein Verhältnißbegriff, oder nur die leere Kraft des Einsseyns ist, bleibt nichts ideelles, als das erste ideelle Verhältniß, nach welchem das Kind different gegen die Welt ist, die Form der Vorstellung, in welche sie die empirischen Qualitäten setzen, und deren Mannichfaltigkeit sie herzählen können; sie würden vorzüglich empirische Wissenschaften heißen. Weil aber praktische Wissenschaften ihrer Natur nach auf etwas reell allgemeines oder auf eine Einheit gehen, welche die Einheit von differentem ist, so müssen in der praktischen Empirie auch die Empfindungen nicht reine Qualitäten, sondern Verhältnisse, es seyen negative, wie der Selbsterhaltungstrieb, oder positive, als Liebe und Haß, Geselligkeit und dergleichen in sich schließen; und die wissenschaftlichere Empirie unterscheidet

sich von jener reinen Empirie nicht im Allgemeinen dadurch, daß Verhältnisse mehr als Qualitäten ihr Gegenstand wären, sondern dadurch, daß sie diese Verhältnisse in der Begriffsform fixirt, und sich an diese negative Absolutheit hält, ohne jedoch diese Form der Einheit und den Innhalt derselben zu trennen; wir werden diese empirische Wissenschaften nennen; dagegen diejenige Form der Wissenschaft, in welcher der Gegensatz absolut und die reine Einheit, oder die Unendlichkeit, das negativ absolute rein von dem Innhalt abgesondert, und für sich gesetzt ist, eine rein formelle Wissenschaft.

Obzwar hiemit ein spezifischer Unterschied zwischen den beyden unächten Arten der wissenschaftlichen Behandlung des Naturrechts festgesetzt ist, nach welchem das Princip der einen Verhältnisse und Vermischungen der empirischen Anschauung und des Allgemeinen, das der andern aber absoluter Gegensatz und absolute Allgemeinheit ist, so erhellt doch von selbst, daß die Ingredienzien beyder, empirische Anschauung und Begriff, dieselben sind, und daß der Formalismus, wie er zu einem Innhalt aus seiner reinen Negation übergeht, ebenfalls zu nichts anderem, als zu Verhältnissen, oder relativen Identitäten gelangen kann; weil das reinideelle oder der Gegensatz absolut gesetzt, also die absolute Idee und Einheit nicht vorhanden seyn kann; und in Beziehung auf die Anschauung, da mit dem Prinzip der absoluten Entgegensetzung oder des absolutseyns des reinideellen das absolute Princip der Empirie gesetzt ist, die Synthesen, insofern sie nicht die bloß negative Bedeutung der Aufhebung

eines Theils des Gegensatzes, sondern auch eine positive Bedeutung der Anschauung haben sollen, nur empirische Anschauungen vorstellen.

Diese zwey Arten der wissenschaftlichen Behandlung des Naturrechts sind vors erste näher zu charakterisiren; die erstere in Bezug auf die Weise, wie die absolute Idee nach den Momenten der absoluten Form in ihr erscheint; die andere wie das Unendliche, oder das negative Absolute es vergebens zu einer positiven Organisation zu bringen sucht; die Auseinandersetzung des letztern Versuchs wird unmittelbar auf die Betrachtung der Natur und des Verhältnisses der Wissenschaften des Sittlichen, als philosophischer Wissenschaften führen, so wie des Verhältnisses derselben zu dem, was positive Rechtswissenschaft genannt wird, und was sich zwar außerhalb der Philosophie hält, und indem es von selbst auf sie Verzicht thut, sich ihrer Kritik entziehen zu können glaubt, zugleich aber doch auch ein absolutes Bestehen und eine wahre Realität zu haben behauptet, welche Prätension nicht nachzusehen ist.

Was nun die Behandlungsart des Naturrechts betrifft, welche wir die empirische genannt haben, so kann vors erste überhaupt sich nicht auf die Bestimmtheiten und Verhältnißbegriffe selbst, ihrer Materie nach, eingelassen werden, welche sie aufgreift, und unter dem Nahmen von Grundsätzen geltend macht, sondern es ist gerade dieß Absondern und Fixiren von Bestimmtheiten, was negirt werden muß. Die Natur dieses Absonderns bringt es mit sich, daß das wissenschaftliche nur auf die Form

der Einheit gehen, und an einem organischen Verhältnisse von den vielerlei Qualitäten, in die es sich vertheilen läßt, wenn sie nicht bloß erzählt werden sollen; um über diese Menge eine Einheit zu erreichen, irgend eine Bestimmtheit herausgehoben, und diese als das Wesen des Verhältnisses angesehen werden muß; aber eben damit ist die Totalität des Organischen nicht erreicht, und das übrige desselben aus jener erwählten Bestimmtheit ausgeschlossene kommt unter die Herrschaft dieser, welche zum Wesen und Zweck erhoben wird. So wird z. B. um das Verhältniß der Ehe zu erkennen, bald die Kinderzeugung, bald die Gemeinschaft der Güter u. s. w. gesetzt, und von einer solchen Bestimmtheit aus, welche als das Wesentliche zum Gesetz gemacht wird, das ganze organische Verhältniß bestimmt und verunreinigt; oder von der Strafe bald die Bestimmtheit der moralischen Besserung des Verbrechers, bald des angerichteten Schadens, bald der Vorstellung der Strafe in andern, bald ihrer dem Verbrechen vorhergegangenen Vorstellung des Verbrechers selbst, bald der Nothwendigkeit, daß diese Vorstellung reell, die Drohung ausgeführt werde, u. s. w. aufgegriffen, und eine solche Einzelheit zum Zweck und Wesen des Ganzen gemacht; wobey dann natürlich erfolgt, daß weil eine solche Bestimmtheit mit den übrigen Bestimmtheiten, die weiter aufzutreiben und zu unterscheiden sind, nicht in nothwendigem Zusammenhange ist, eine Gequäle darüber, um die nothwendige Beziehung und Herrschaft der einen über die andern zu finden, entsteht, das kein Ende nimmt; und daß, weil die innere Nothwendigkeit, die nicht in der Einzelheit ist, fehlt, jede sich die Unabhängigkeit von der andern

sehr gut vindiciren kann. — Solche Qualitäten, aus der Vielheit der Verhältnisse, worein das Organische durch empirische oder unvollkommen reflectirte Anschauung zersplittert ist, aufgegriffen und in die Form der Begriffseinheit gesetzt, sind das, was von jenem Wissen das Wesen und die Zwecke genannt, und indem ihre Form des Begriffs als absolutes Seyn der Bestimmtheit, welche den Innhalt des Begriffs ausmacht, ausgedrückt ist, als Grundsätze, Gesetze, Pflichten u. s. w. aufgestellt werden; von welcher Verwandlung der Absolutheit der reinen Form, welche aber die negative Absolutheit, oder die reine Identität, der reine Begriff, die Unendlichkeit ist, in die Absolutheit des Innhalts und der Bestimmtheit, welche in die Form aufgenommen ist, mehr gesprochen werden wird bey dem Princip der kritischen Philosophie, welche jene Verwandlung, die bey dem empirischen Wissen, von welchem hier die Rede ist, bewußtlos geschieht, mit Reflexion darauf und als absolute Vernunft und Pflicht vornimmt.

Diese formale Einheit, in welche die Bestimmtheit durch das Denken gesetzt wird, ist es zugleich, was den Schein der Nothwendigkeit gibt, welche die Wissenschaft sucht; denn die Einheit Entgegengesetzter in Beziehung auf diese als reelle betrachtet, ist ihre Nothwendigkeit. Aber weil die Materie der formalen Einheit, von der gesprochen wird, nicht das Ganze der Entgegengesetzten, sondern nur eines von Entgegengesetzten, eine Bestimmtheit ist, so ist auch die Nothwendigkeit nur eine formale analytische und bezieht sich bloß auf die Form eines identischen oder analytischen Satzes, in welchem die Be-

stimmtheit dargestellt werden kann; durch welche Absolutheit des Satzes aber auch eine Absolutheit des Innhalts erschlichen, und so Gesetze und Grundsätze constituirt werden.

Aber indem diese empirische Wissenschaft in der Mannichfaltigkeit von solchen Grundsätzen, Gesetzen, Zwecken, Pflichten, Rechten sich befindet, deren keines absolut ist, muß ihr zugleich das Bild und das Bedürfniß der absoluten Einheit aller dieser zusammenhangslosen Bestimmtheiten und einer ursprünglichen einfachen Nothwendigkeit vorschweben, und wir betrachten, wie sie dieser aus der Vernunft abstammenden Foderung Genüge thun wird, oder wie die absolute Vernunftidee in ihren Momenten unter der Herrschaft des für dieses empirische Wissen unüberwindlichen Gegensatzes des Vielen und des Einen dargestellt werden wird; es ist theils an sich interessant in diesem wissenschaftlichen Bemühen, und in dem trüben Medium desselben, selbst noch den Reflex und die Herrschaft des Absoluten, aber zugleich die Verkehrtheit desselben zu erblicken, theils sind die Formen, welche die Momente des Absoluten darin erhalten haben, zu einer Art von Vorurtheilen und zweifelsfreyen, allgemeingeltenden Gedanken geworden, deren Nichtigkeit die Kritik aufzeigen muß, um die Wissenschaft zu rechtfertigen, daß sie keine Rücksicht darauf nimmt; welcher Erweis ihrer Nichtigkeit durch Aufzeigung des realitätslosen Grundes und Bodens, aus dem sie erwachsen, und dessen Geschmack und Natur ihnen sich einwächst, am evidentesten geschieht.

Vors erste schwebt der empirischen Wissenschaft die wissenschaftliche Totalität, als eine Totalität des Mannich-

fältigen, oder als Vollständigkeit, dem eigentlichen Formalismus aber als Consequenz vor; jene kann ihre Erfahrungen beliebig in die Allgemeinheit erheben, und mit ihren gedachten Bestimmtheiten die Consequenz so weit fortsetzen, bis anderer empirischer Stoff, der jenem widerspricht, aber eben so sein Recht hat gedacht und als Grundsatz ausgesprochen zu werden, die Consequenz der vorhergehenden Bestimmtheit nicht mehr erlaubt, sondern sie zu verlassen zwingt; der Formalismus kann seine Consequenz so weit ausdehnen, als die Leerheit seines Princips es überhaupt erlaubt, oder ein Innhalt, den er sich erschlichen hat; dafür ist er aber auch berechtigt, was der Vollständigkeit abgeht, stolzerweise von seiner Apriorität und Wissenschaft unter dem Ekelnahmen des Empirischen auszuschließen; denn seine formalen Principien behauptet er als das apriorische und absolute, und also dasjenige, dessen er sich durch sie nicht bemeistern kann, als nicht absolutes und zufälliges; wenn er anders sich nicht so zu helfen weiß, daß er zum empirischen überhaupt, und von einer Bestimmtheit wieder zur andern, den formellen Uebergang des Fortschreitens vom Bedingten zur Bedingung findet, und da diese wieder ein bedingtes ist, sofort ins Unendliche; wodurch er aber nicht nur alles Vorzugs vor dem, was er Empirie nennt, sich begibt, sondern, da in dem Zusammenhang des Bedingten mit der Bedingung diese Entgegengesetzten als absolut bestehend gesetzt werden, selbst ganz in die empirische Nothwendigkeit versinkt, und dieser durch die formale Identität oder das negativ-absolute, womit er sie zusammenhält, den Schein wahrhafter Absolutheit ertheilt.

Diese Verbindung der Consequenz mit der Vollständigkeit des Bildes, es sey der letztern vollständigern formalen und leeren Consequenz, oder jener erstern, die mit bestimmten Begriffen als Grundsätzen, von deren einem sie zu andern übergeht, nur in der Inconsequenz consequent ist, verrückt aber unmittelbar die Stellung des Mannichfaltigen, wie es für die reine Empirie ist; für welche jedes gleiche Rechte mit dem andern hat, und welche keine Bestimmtheit, deren eine so reell ist als die andere, der andern vorzieht; worauf wir unten bey Vergleichung der reinen Empirie mit dieser wissenschaftlichen, von der hier die Rede ist, noch zurückkommen werden.

Nach dieser formalen Totalität müssen wir betrachten, wie die absolute Einheit, sowohl als einfache Einheit, die wir die ursprüngliche nennen können, als auch als Totalität in dem Reflex des empirischen Wissens erscheint; beyde Einheiten, welche im Absoluten Eins, und deren Identität das Absolute ist, müssen in jenem Wissen getrennt und als ein verschiedenes vorkommen.

Was vors erste jene Einheit betrifft, so kann es der Empirie nicht um sie als das Wesen der Nothwendigkeit, das für die Erscheinung ein äußeres Band derselben ist, zu thun seyn; denn in der Einheit, welche die wesentliche ist, ist das Mannichfaltige unmittelbar vernichtet und Nichts; weil mannichfaltiges Seyn Princip der Empirie ist, so ist es ihr versagt, zum absoluten Nichts ihrer Qualitäten, welche für sie absolut und auch durch den Begriff, nach dem sie schlechthin Viele sind, unendlich Viele sind, zu dringen; jene ursprüngliche Einheit kann daher nur eine, so viel möglich ist, einfache und geringe

Menge von Qualitäten bedeuten, womit sie zur Erkenntniß der übrigen ausreichen zu können glaubt. Jenes Ideal, worin das, was so ungefähr für willkührlich und zufällig gilt, verwischt, und des Mannichfaltigen die geringste nöthige Menge gesetzt wird, ist für die Empirie im physischen, so wie im sittlichen das Chaos, das im letztern bald mehr unter dem Bild des Seyns durch Phantasie als Naturzustand, bald mehr unter der Form der Möglichkeit und der Abstraction, als eine Aufzählung der im Menschen vorgefundenen Vermögen durch empirische Psychologie, Natur und Bestimmung des Menschen vorgestellt wird; und auf diese Weise das, was als schlechthin nothwendig, an sich, absolut einerseits behauptet ist, zugleich andererseits als etwas nicht reelles, bloß eingebildetes und als Gedankending, dort als eine Fiction, hier als eine bloße Möglichkeit anerkannt wird, welches der härteste Widerspruch ist.

Es ist für den gemeinen Verstand, welcher sich in der trüben Vermischung dessen, was an sich, und dessen, was vergänglich ist, hält, nichts begreiflicher, als daß er das, was an sich sey, auf die Weise finden könne, daß wenn er aus dem vermischten Bilde des Rechtszustandes alles willkührliche und zufällige absondere, durch diese Abstraction ihm unmittelbar das absolut Nothwendige übrig bleiben müsse; wenn man sich alles hinwegdenke, was eine trübe Ahndung unter das besondere und vergängliche rechnen kann, als besondern Sitten, der Geschichte, der Bildung, und auch dem Staate angehörig, so bleibt der Mensch unter dem Bilde des nackten Na-

turzustandes oder das Abstractum desselben mit seinen wesentlichen Möglichkeiten übrig, und man hat nur hinzusehen, um das zu finden, was nothwendig ist; — es muß das, was in Beziehung auf den Staat zu seyn erkannt wird, darum auch mit abgesondert werden, weil das chaotische Bild des Nothwendigen nicht die absolute Einheit, sondern nur die einfache Mannichfaltigkeit, die Atomen mit den möglich wenigsten Eigenschaften enthalten kann, und also was unter den Begriff eines Verknüpfens und Ordnens derselben, als der schwächsten Einheit, deren das Princip der Vielheit fähig ist, fallen kann, als das erst spätere und hinzukommende zu jener Vielheit daraus ausgeschlossen ist. Es fehlt nun bey jener Scheidung dem Empirismus vors erste überhaupt alles Criterium darüber, wo die Grenze zwischen dem Zufälligen und Nothwendigen gehe, was also im Chaos des Naturzustandes oder in der Abstraction des Menschen bleiben und was weggelassen werden müsse; die leitende Bestimmung kann hierinn nichts anders seyn, als daß so viel darinn sey, als man für die Darstellung dessen, was in der Wirklichkeit gefunden wird, braucht; das richtende Princip für jenes apriorische ist das aposteriorische. Was in der Vorstellung des Rechtszustandes geltend gemacht werden soll, dafür hat man nur, um seinen Zusammenhang mit dem Ursprünglichen und Nothwendigen und also es selbst als nothwendig darzuthun, zu diesem Behuf eine eigene Qualität, oder Vermögen in das Chaos zu verlegen; nach der Weise der vom Empirischen ausgehenden Wissenschaften überhaupt, zur sogenannten Erklärung der Wirklichkeit Hypothesen zu ma-

chen, in welchen diese Wirklichkeit in derselben Bestimmtheit nur in ganz formell-ideeller Gestalt als Kraft, Materie, Vermögen gesetzt, eins also aus dem andern auch sehr leicht begreiflich und erklärlich ist.

Auf einer Seite bringt es diese trübe Ahndung von ursprünglicher und absoluter Einheit, welche sich im Chaos des Naturstandes und in der Abstraction von Vermögen und Neigungen äußert, nicht bis zur absoluten negativen Einheit, sondern sie geht nur auf Auslöschung einer grossen Menge von Besonderheiten und Entgegensetzungen; aber es bleibt noch eine unbestimmbare Menge von qualitativen Bestimmtheiten in ihm, die eben so wenig für sich eine andere als eine empirische, und für einander keine innere Nothwendigkeit haben; sie haben nur die Beziehung, als Vieles, und weil dieß Viele für einander, aber ohne Einheit ist, als sich entgegengesetzt und in absolutem Widerstreite gegeneinander bestimmt zu seyn; und die abgesonderten Energieen des Sittlichen müssen in dem Naturzustande oder in dem Abstractum des Menschen als in einem sich gegenseitig vernichtenden Kriege gedacht werden. Es ist aber eben darum leicht zu zeigen, daß, indem diese Qualitäten einander schlechthin entgegengesetzt, und also rein ideell sind, in dieser Idealität und Absonderung nicht, wie es doch seyn soll, bestehen können, sondern sich aufheben, und auf Nichts reduciren; aber zu dieser absoluten Reflexion und zu der Einsicht des Nichts der Bestimmtheiten im absolut einfachen vermag es die Empirie nicht zu bringen, sondern das viele Nichts bleibt für sie eine Menge von Realitäten. Zu dieser Vielheit aber muß die positive als absolute Totalität sich ausdrückende

Einheit für den Empirismus als ein anderes und fremdes hinzukommen, und schon in dieser Form des Verknüpfens der beyden Seiten der absoluten Identität ist es enthalten, daß die Totalität eben so getrübt und unrein als die der ursprünglichen Einheit sich darstellen wird. Der Grund des Seyns der einen dieser hier abgesonderten Einheiten für die andere, oder des Uebergangs von der ersten zur zweyten ist der Empirie eben so leicht anzugeben, als es ihr überhaupt mit dem Begründen leicht wird. Nach der Fiction des Naturzustandes wird er um der Uebel willen, die er mit sich führt, verlassen, was nichts anders heißt, als es wird vorausgesetzt, wohin man gelangen will, daß nemlich eine Einstimmung des als Chaos widerstreitenden das gute oder das sey, wohin man kommen müsse; oder in die Vorstellung der ursprünglichen Qualitäten als Möglichkeiten wird unmittelbar ein solcher Grund des Uebergangs als Trieb der Geselligkeit hineingelegt, oder auf die Begriffsform eines Vermögens Verzicht gethan, und sogleich zu dem ganz besondern der Erscheinung jener zweyten Einheit, zu geschichtlichem, als Unterjochung der Schwächern durch Mächtigere u. s. w. fortgegangen. Die Einheit selbst aber kann, nach dem Princip der absoluten qualitativen Vielheit, wie in der empirischen Physik, nichts als wieder mannichfaltige Verwicklungen des als ursprünglich gesetzten einfachen und abgesonderten Vielen, oberflächliche Berührungen dieser Qualitäten, die für sich selbst in ihrer Besonderheit unzerstörbar und nur leichte, theilweise Verbindungen und Vermischungen einzugehen vermögend sind, an die Stelle der vielen atomen Qualitäten, also eine

Vielheit von getheiltem oder von Verhältnissen darstellen, und insofern die Einheit als Ganzes gesetzt wird, den leeren Nahmen einer formlosen und äußern Harmonie, unter dem Nahmen der Gesellschaft und des Staats sezzen. Wenn diese Einheit auch, es sey für sich, oder in einer mehr empirischen Beziehung nach ihrer Entstehung als absolut, von Gott ihren unmittelbaren Ursprung erhaltend, und wenn in ihrem Bestehen auch der Mittelpunkt und das innere Wesen als göttlich vorgestellt wird, so bleibt doch diese Vorstellung wieder etwas formelles, nur über der Vielheit schwebendes, nicht sie durchdringendes. Es sey, daß Gott nicht nur als Stifter der Vereinigung, sondern auch als ihr Erhalter, und in Beziehung auf das letztere die Majestät der obersten Gewalt, als sein Abglanz und in sich göttlich erkannt werde, so ist das göttliche der Vereinigung ein äußeres für die vereinigten Vielen, welche mit demselben nur im Verhältniß der Herrschaft gesetzt werden müssen, weil das Princip dieser Empirie die absolute Einheit des Einen und Vielen ausschließt; auf welchem Punkte dieses Verhältnisses sie unmittelbar mit dem ihr entgegengesetzten Princip, für welches die abstracte Einheit das erste ist, zusammentrifft, nur daß die Empirie über ihre Inconsequenzen aus der Vermischung so specifisch verschieden gesetzter Dinge, wie die abstracte Einheit, und die absolute Vielheit ist, entspringen, nicht verlegen ist, und eben darum auch den Vortheil hat, Ansichten, die außer ihrer bloß materiellen Seite Erscheinungen von einem reinern und göttlichern innern sind, als nach dem Princip der Entgegengesetzung, worinn allein Herrschen und Gehorchen möglich, geschehen kann, den Zugang nicht zu verschließen.

Der Naturzustand und die den Individuen fremde und darum selbst einzelne und besondere Majestät und Göttlichkeit des Ganzen des Rechtszustandes, so wie das Verhältniß der absoluten Unterwürfigkeit der Subjecte unter jene höchste Gewalt, sind die Formen, in welchen die zersplitterten Momente der organischen Sittlichkeit — das Moment der absoluten Einheit, und derselben, insofern sie den Gegensatz der Einheit und Vielheit in sich begreift und absolute Totalität ist, und das Moment der Unendlichkeit, oder des Nichts der Realitäten des Gegensatzes, — als besondere Wesenheiten fixirt, und eben dadurch, so wie die Idee verkehrt sind. Die absolute Idee der Sittlichkeit enthält dagegen den Naturstand, und die Majestät, als schlechthin identisch, indem die letztere selbst nichts anders als die absolute sittliche Natur ist, und an keinen Verlust der absoluten Freyheit, welche man unter der natürlichen Freyheit verstehen müßte, oder ein Aufgeben der sittlichen Natur, durch das reellseyn der Majestät gedacht werden kann; das natürliche aber, welches im sittlichen Verhältniß als ein aufzugebendes gedacht werden müßte, würde selbst nichts sittliches seyn, und also am wenigsten dasselbe in seiner Ursprünglichkeit darstellen. Eben so wenig ist die Unendlichkeit oder das Nichts des Einzelnen, der Subjecte, in der absoluten Idee fixirt, und in relativer Identität mit der Majestät, als ein Verhältniß der Unterwürfigkeit, in welchem auch die Einzelnheit etwas schlechthin gesetztes wäre; sondern in der Idee ist die Unendlichkeit wahrhaftig, die Einzelnheit als solche nichts, und schlechthin Eins mit der absoluten sittlichen Majestät, welches wahrhafte leben-

dige nicht unterwürfige Einsseyn allein die wahrhafte Sittlichkeit des Einzelnen ist.

Wir haben die wissenschaftliche Empirie, insofern sie wissenschaftlich ist, der positiven Nichtigkeit, und der Unwahrheit ihrer Grundsätze, Gesetze u. s. w. angeklagt, weil sie Bestimmtheiten durch die formale Einheit, in welche sie dieselbe versetzt, die negative Absolutheit des Begriffs ertheilt, und sie als positiv absolut und an sich seyend, als Zweck und Bestimmung, Grundsatz, Gesetz, Pflicht und Recht, welche Formen etwas absolutes bedeuten, ausspricht; um aber die Einheit eines organischen Verhältnisses, welches diesem qualitativen Bestimmen eine Menge solcher Begriffe darbietet, zu erhalten, muß Einer als Zweck, Bestimmung oder Gesetz ausgedrückten Bestimmtheit eine Herrschaft über die andern Bestimmtheiten der Mannichfaltigkeit gegeben, und diese vor ihr als unreell und nichtig gesetzt werden. In dieser Anwendung und Consequenz ist es, daß die Anschauung als innere Totalität vernichtet wird; es ist daher die Inconsequenz, durch welche jene Aufnahme der Bestimmtheiten in den Begriff sich berichtigen und die der Anschauung angethane Gewalt aufheben kann; denn die Inconsequenz vernichtet unmittelbar die einer Bestimmtheit vorher ertheilte Absolutheit. Von dieser Seite muß die alte durchaus inconsequente Empirie nicht im Verhältniß zur absoluten Wissenschaft als solcher, aber im Verhältniß zur Consequenz der empirischen Wissenschaftlichkeit, von welcher die Rede bisher gewesen, gerechtfertigt werden. Eine große und reine Anschauung vermag auf diese Art in dem rein architektonischen ihrer Darstellung, an welchem der Zusammenhang der Nothwendigkeit, und die Herrschaft

der Form nicht ins sichtbare hervortritt, das wahrhaft sittliche ausdrücken; einem Gebäude gleich, das den Geist seines Urhebers in der auseinandergeworfenen Masse stumm darstellt, ohne daß dessen Bild selbst, in Eins versammelt, als Gestalt darin aufgestellt wäre. Es ist in einer solchen durch Hülfe von Begriffen gemachten Darstellung nur eine Ungeschicklichkeit der Vernunft, daß sie das, was sie umfaßt und durchdringt, nicht in die ideelle Form erhebt und sich desselben als Idee bewußt wird; wenn die Anschauung sich nur selbst getreu bleibt, und vom Verstande sich nicht irre machen läßt, so wird sie, insofern sie der Begriffe zu ihrem Ausdruck nicht entbehren kann, sich in Ansehung derselben ungeschickt verhalten, im Durchgang durchs Bewußtseyn verkehrte Gestalten annehmen und für den Begriff sowohl unzusammenhängend als widersprechend seyn; aber die Anordnung der Theile und der sich modificirenden Bestimmtheiten lassen den zwar unsichtbaren aber innern vernünftigen Geist errathen, und insofern diese seine Erscheinung als Product und Resultat betrachtet wird, wird es mit der Idee als Product vollkommen übereinstimmen. Für den Verstand ist hiebey nichts leichter, als über diese Empirie herzufallen, jenen ungeschickten Gründen andere entgegenzusetzen, die Confusion und den Widerspruch der Begriffe aufzuzeigen, aus den vereinzelten Sätzen Consequenzen zu ziehen, welche das härteste und unvernünftigste ausdrücken, und auf mannichfaltige Weise das unwissenschaftliche der Empirie darzulegen; woran dieser ihr Recht widerfährt, besonders wenn sie entweder die Prätension hat, wissenschaftlich zu seyn, oder gegen die Wissenschaft als solche polemisch ist. Dagegen wenn Bestimmtheiten fixirt,

und ihr Gesetz mit Consequenz durch die von der Empirie aufgetriebenen Seiten durchgeführt, die Anschauung ihnen unterworfen, und überhaupt das gebildet wird, was Theorie genannt zu werden pflegt, so hat die Empirie diese mit Recht der Einseitigkeit anzuklagen; und es steht durch die Vollständigkeit der Bestimmtheiten, die sie geltend macht, in ihrer Gewalt, jene Theorie mit Instanzen zu einer Allgemeinheit zu nöthigen, die ganz leer wird. Jene Beschränktheit der Begriffe, das Fixiren von Bestimmtheiten, die Erhebung einer aufgegriffenen Seite der Erscheinung in die Allgemeinheit und die ihr ertheilte Herrschaft über die andern ist es, was in den letzten Zeiten sich nicht mehr Theorie, sondern Philosophie, und je nachdem sie sich zu leerern Abstractionen erschwang und sich reinerer Negationen bemächtigte, wie Freyheit, reiner Wille, Menschheit u. s. w. Metaphysik genannt hat, und sowohl im Naturrecht als besonders im Staats- und in dem peinlichen Recht philosophische Revolutionen hervorgebracht zu haben glaubte, wenn sie mit solchen wesenlosen Abstractionen und positiv ausgedrückten Negationen als Freyheit, Gleichheit, reinem Staate u. s. w. oder mit aus der gemeinen Empirie aufgegriffenen Bestimmtheiten, die eben so wesenlos wie jene sind, wie Zwang, besonders psychologischer Zwang, mit seinem ganzen Anhang von Entgegensetzung der praktischen Vernunft und der sinnlichen Triebfedern, und was sonst in dieser Psychologie einheimisch ist, diese Wissenschaften hin- und herzerrte, und dergleichen nichtige Begriffe gleichfalls als absolute Vernunftzwecke, Vernunftgrundsätze und Gesetze, mit mehr oder weniger Conse-

quenz durch eine Wissenschaft hindurch zwang. Mit Recht fodert die Empirie, daß ein solches Philosophiren sich an der Erfahrung orientiren müsse, sie besteht mit Recht auf ihrer Zähigkeit gegen ein solches Gerüste und Künsteley von Grundsätzen; und zieht ihre empirische Inconsequenz, welche sich auf eine wenn auch trübe Anschauung eines Ganzen gründet, der Consequenz eines solchen Philosophirens, und ihre eigene Confusion z. B. der Sittlichkeit, Moralität, Legalität, oder in einem einzelnern Falle, in der Straffe, die Confusion von Rache, Sicherheit des Staats, Besserung, Ausführung der Drohung, Abschreckung, Prävention u. s. w. sey es in einer wissenschaftlichen Rücksicht, oder im praktischen Leben, dem absoluten Auseinanderhalten dieser verschiedenen Seiten Einer und ebenderselben Anschauung und dem Bestimmen des Ganzen derselben durch eine einzelne dieser Qualitäten, vor, — behauptet mit Recht, daß die Theorie, und jenes, was sich Philosophie und Metaphysik nennt, keine Anwendung habe, und der nothwendigen Praxis widerspreche; welche Nichtanwendbarkeit besser so ausgedrückt würde, daß in jener Theorie und Philosophie nichts absolutes, keine Realität und Wahrheit ist. Die Empirie wirft endlich mit Recht solchem Philosophiren auch seinen Undank gegen sie vor, indem sie es ist, welche ihm den Inhalt seiner Begriffe liefert, und denselben durch jenes verderbt und verkehrt werden sehen muß; denn die Empirie bietet die Bestimmtheit des Innhalts in einer Verwicklung und Verbundenheit mit andern Bestimmtheiten dar, welche in ihrem Wesen ein Ganzes, organisch und lebendig ist, was durch jene Zerstücklung,

... Erhebung wesenloser Abstractionen und ... Absolutheit, getödtet wird.

... würde gegen solche Theorie und Phi... ... größten Rechte sich behaupten, und die ... Grundsätze, Zwecke, Gesetze, Pflichten, Rech... ... absolutes, sondern als Unterscheidun... ... Bildung, durch die ihr ihre eigene An... ... wird, wichtig sind, — betrachten, wenn ... wäre und bliebe. Aber wenn die Empirie ... in den Kampf zu treten scheint, so zeigt ..., daß die eine wie die andere eine durch ... vorher verunreinigte und aufgehobene An... ... verkehrte Vernunft und was sich für Em... ..., nur das schwächere in der Abstraction ... ist, was mit weniger Selbstthätigkeit seine ... nicht selbst herausgenommen, unterschie... ... hat, sondern in solchen, welche in der all... Bildung fest geworden, als gesunder Menschen... vorhanden sind, und darum unmittelbar aus ... aufgenommen zu seyn scheinen, befangen ... solcher festgewordenen Verkehrtheit der An... und den jetzt erst fixirten Abstractionen ist das ... Streits nothwendig eben so buntschäckig als sie ...; jede gebraucht gegen die andere bald eine Abs... bald eine sogenannte Erfahrung, und es ist auf ... Seiten Empirie, die sich an Empirie, und Be... ..., welche sich an Beschränktheit zerschlägt, bald ... mit Grundsätzen und Gesetzen gegen die ...phie, und Ausschließung derselben als einer in... ... Richterin über solche absolute Wahrheiten,

in die sich der Verstand festgerennt hat, bald ein Mißbrauch derselben für das Räsonnement und eine Berufung auf dieselbe.

Dieses relative Recht, welches der Empirie, wenn die Anschauung in ihr das herrschende ist, gegen die Vermischung des empirischen und reflectirten eingeräumt worden, bezieht sich erinnertermaßen auf das bewußtlose innere derselben, aber die Mitte zwischen beydem, jenem innern, und ihrem äußern, das Bewußtseyn ist die Seite, nach welcher hin ihr Mangel und darum ihre Einseitigkeit liegt; und ihr Hintreiben gegen das wissenschaftliche und die unvollständige Verknüpfung und bloße Berührung mit dem Begriff, durch welchen sie sich auf diese Weise nur verunreinigt, stammt aus der Nothwendigkeit, daß die Vielheit und Endlichkeit sich in die Unendlichkeit oder in die Allgemeinheit absolut versenke.

Die Seite der Unendlichkeit aber ist es, was das Princip der dem empirischen sich entgegensetzenden Apriorität ausmacht, zu dessen Betrachtung wir jetzt übergehen.

Das Hingehen des empirischen Meynens und seiner Vermischung des mannichfaltigen mit dem einfachen gegen den Begriff ist in dem absoluten Begriff oder in der Unendlichkeit seinem Schwanken entnommen und die unvollständige Trennung entschieden. In einer niedrigern Abstraction ist die Unendlichkeit zwar auch als Absolutheit des Subjects in der Glückseligkeitslehre überhaupt, und im Naturrecht insbesondere von den Systemen, welche antisocialistisch heißen und das Seyn des Einzelnen als das Erste und Höchste setzen, herausgehoben, aber nicht in die reine

Abstraction, welche sie in dem Kantischen oder Fichteschen Idealismus erhalten hat.

Es gehört nicht hieher, die Natur der Unendlichkeit und ihrer mannichfaltigen Verwandlungen darzustellen; denn wie sie das Princip der Bewegung und der Veränderung ist, so ist ihr Wesen selbst nichts anders, als das unvermittelte Gegentheil seiner selbst zu seyn; oder sie ist das negativ Absolute, die Abstraction der Form, welche, indem sie reine Identität, unmittelbar reine Nichtidentität oder absolute Entgegensetzung; indem sie reine Idealität, eben so unmittelbar reine Realität; indem sie das unendliche, das absolutendliche; indem sie das unbestimmte, die absolute Bestimmtheit ist. Der absolute Uebergang ins entgegengesetzte, der ihr Wesen ist, und das Verschwinden jeder Realität in seinem Gegentheil kann nicht anders aufgehalten werden, als daß empirischer Weise die eine Seite derselben, nemlich die Realität, oder das Bestehen der entgegengesetzten fixirt und von dem Gegentheil, dem Nichts dieses Bestehens abstrahirt wird. Dieses reelle entgegengesetzte ist auf einer Seite das mannichfaltige Seyn oder die Endlichkeit und ihr gegenüber die Unendlichkeit als Negation der Vielheit und positiv als reine Einheit; und der absolute Begriff auf diese Weise constituirt gibt in dieser Einheit dasjenige, was reine Vernunft genannt worden ist. Das Verhältniß dieser reinen Einheit aber zu dem ihr gegenüberstehenden mannichfaltigen seyenden ist selbst wieder eben so eine gedoppelte Beziehung, entweder die positive des Bestehens beyder, oder des Vernichtetseyns beyder; sowohl jenes Bestehen aber als dieses Vernichtetseyn ist

nur als ein theilweises zu verstehen, denn wäre jenes Bestehen beyder absolut, so wäre gar keine Beziehung beyder, und wäre das vollkommene Vernichtetseyn beyder gesetzt, so wäre nicht ein Bestehen beyder; dieses theilweise Bestehen und theilweise negirtseyn beyder, — das Entgegensetzen eines theilbaren Ichs einem theilbaren Nicht-Ich im Ich, d. i. in der eben darum gleichfalls theilweisen Beziehung ist das absolute Princip dieser Philosophie. In der ersten, der positiven Beziehung, heißt die reine Einheit theoretische, in der negativen Beziehung praktische Vernunft; und weil in dieser die Negation der Entgegensetzung das Erste, also die Einheit als das mehr bestehende, in der ersten aber das Bestehen des Gegensatzes das Erste, also die Vielheit das zuerst und mehr bestehende ist, so erscheint hier die praktische Vernunft als die reelle, die theoretische aber als die ideelle. — Man sieht aber, daß diese Bestimmung ganz dem Gegensatze und der Erscheinung angehört; denn die reine Einheit, die als Vernunft gesetzt wird, ist freylich negativ, ideell, wenn das entgegengesetzte, Viele, was hiemit das unvernünftige ist, schlechthin ein Bestehen hat; so wie sie als mehr bestehend und reeller erscheint, wenn das Viele, als negirt, oder vielmehr als zu negirend gesetzt ist. Jenes unvernünftige Viele aber, wie die Natur gegen die Vernunft als die reine Einheit gesetzt wird, ist nur darum unvernünftig, weil sie als die wesenlose Abstraction des Vielen, und hingegen die Vernunft als die wesenlose Abstraction des Einen gesetzt ist; an sich aber betrachtet, ist sowohl jenes Viele absolute Einheit des Einen und Vielen, als diese Ein-

heit; und die Natur oder die theoretische Vernunft, welche das Viele ist, als absolute Einheit des Einen und Vielen, muß vielmehr umgekehrt als die reelle Vernunft, die sittliche, welche die Einheit ist, als absolute Einheit des Einen und Vielen, aber als die ideelle bestimmt werden; weil in der Entgegensetzung die Realität in der Vielheit, die Idealität aber in der Einheit ist.

Es ist an dem, was praktische Vernunft heißt, deßwegen allein die formelle Idee der Identität des ideellen und reellen zu erkennen und diese Idee sollte in diesen Systemen der absolute Indifferenzpunkt seyn; aber jene Idee kommt nicht aus der Differenz, und das ideelle nicht zur Realität; denn ungeachtet in dieser praktischen Vernunft das ideelle und reelle identisch ist, bleibt doch das reelle schlechthin entgegengesetzt; dieses reelle ist außer der Vernunft wesentlich gesetzt, und nur in der Differenz gegen dasselbe ist die praktische Vernunft; deren Wesen begriffen wird als ein Causalitätsverhältniß zum Vielen; als eine Identität, welche mit einer Differenz absolut afficirt, und aus der Erscheinung nicht heraus geht. Diese Wissenschaft des sittlichen, welche von der absoluten Identität des ideellen und reellen spricht, thut sonach nicht nach ihren Worten, sondern ihre sittliche Vernunft ist in Wahrheit und in ihrem Wesen eine Nichtidentität des ideellen und reellen. — Es ist vorhin die sittliche Vernunft als das Absolute in der Form der Einheit bestimmt worden, und hiemit, indem sie selbst als eine Bestimmtheit gesetzt wird, scheint sie unmittelbar in dieser Bestimmung eben so wesentlich mit einem Gegensatze gesetzt zu seyn. Der Unterschied ist aber, daß

die wahrhafte Realität und das Absolute derselben von diesem Gegensatz gegen die Natur ganz frey, und daß sie absolute Identität des ideellen und reellen ist. Das Absolute wird nach seiner Idee erkannt als diese Identität differenter, deren Bestimmtheit ist, der einen die Einheit, der andern die Vielheit zu seyn, und diese Bestimmtheit ist ideell, d. h. sie ist nur in der Unendlichkeit nach dem oben aufgezeigten Begriffe derselben: diese Bestimmtheit ist eben so wohl aufgehoben, als sie gesetzt ist; jede, sowohl die Einheit als die Vielheit, deren Identität das Absolute ist, ist selbst Einheit des Einen und Vielen. Aber die eine, deren ideelle Bestimmung die Vielheit ist, ist das Bestehen der Entgegengesetzten, die positive Realität, und darum ist ihr selbst eines entgegengesetztes, gedoppeltes Verhältniß nothwendig. Weil das reelle in ihr besteht, ist ihre Identität eine relative und diese relative Identität der entgegengesetzten ist die Nothwendigkeit; wie sie also in der Differenz ist, so muß auch ihr Verhältniß selbst oder die Identität des Verhältnisses ein differentes seyn; sowohl daß in ihm die Einheit, als daß die Vielheit das Erste ist; dieses zweifache Verhältniß bestimmt die gedoppelte Seite der Nothwendigkeit oder der Erscheinung des Absoluten. Da dieses zweifache Verhältniß auf die Vielheit fällt, und wenn wir die Einheit der differenten, welche auf der andern Seite steht, und in welcher jene Realität oder das Viele aufgehoben ist, die Indifferenz nennen, so ist das Absolute die Einheit der Indifferenz und des Verhältnisses; und weil dieses ein gedoppeltes ist, ist die Erscheinung des Absoluten bestimmt, als Einheit der Indif-

ferenz, und desjenigen Verhältnisses, oder derjenigen relativen Identität, in welcher das Viele das Erste, das positive ist, — und als Einheit der Indifferenz und desjenigen Verhältnisses, in welchem die Einheit das Erste und positive ist; jene ist die physische, diese die sittliche Natur. Und da die Indifferenz oder die Einheit die Freyheit, das Verhältniß aber, oder die relative Identität die Nothwendigkeit ist, so ist jede dieser beyden Erscheinungen das Einsseyn und die Indifferenz der Freyheit und der Nothwendigkeit. Die Substanz ist absolut und unendlich; in diesem Prädicat Unendlichkeit ist die Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder ihre Erscheinung, und diese Nothwendigkeit drückt sich als Realität eben in einem gedoppelten Verhältnisse aus; jedes der beyden Attribute drückt selbst die Substanz aus, und ist absolut und unendlich, oder die Einheit der Indifferenz und des Verhältnisses; und an dem Verhältnisse ist ihr Unterschied so gesetzt, daß in dem Verhältnisse der einen das Viele, in dem Verhältnisse der andern, das Eine das Erste oder das gegen die andern heraus gekehrte ist. Weil aber in der sittlichen Natur selbst in ihrem Verhältniß die Einheit das Erste ist, so ist sie auch in dieser relativen Identität d. i. in ihrer Nothwendigkeit frey; oder weil die relative Identität dadurch, daß die Einheit das erste ist, nicht aufgehoben wird, so ist diese zweyte Freyheit so bestimmt, daß das Nothwendige für die sittliche Natur zwar ist, aber negativ gesetzt ist. Würden wir nun diese Seite der relativen Identität der sittlichen Natur isoliren, und nicht die absolute Einheit der Indifferenz und dieser relativen Identität für das

Wesen der sittlichen Natur anerkennen, sondern die Seite des Verhältnisses oder der Nothwendigkeit, so würden wir auf demselben Punkte stehen, auf welchem das Wesen der praktischen Vernunft als absolute Causalität habend, bestimmt wird, oder daß sie zwar frey, und die Nothwendigkeit nur negativ, aber ebendarum doch gesetzt ist, wodurch eben jene Freyheit nicht aus der Differenz heraus kommt, das Verhältniß oder die relative Identität zum Wesen gemacht, und das Absolute allein als negativ Absolutes oder als Unendlichkeit begriffen wird.

Der empirische und populäre Ausdruck, wodurch diese Vorstellung, welche die sittliche Natur bloß von der Seite ihrer relativen Identität auffaßt, sich so sehr empfohlen hat, ist, daß das reelle unter den Nahmen von Sinnlichkeit, Neigungen, unterm Begehrungsvermögen u. s. w. (Moment der Vielheit des Verhältnisses) mit der Vernunft, (Moment der reinen Einheit des Verhältnisses) nicht übereinstimme, (Moment der Entgegensetzung der Einheit und Vielheit) und daß die Vernunft darin bestehe, aus eigner absoluter Selbstthätigkeit und Autonomie zu wollen und jene Sinnlichkeit einzuschränken und zu beherrschen, (Moment der Bestimmtheit dieses Verhältnisses, daß in ihm die Einheit oder die Negation der Vielheit das Erste ist). Die Realität dieser Vorstellung begründet sich auf das empirische Bewußtseyn und die allgemeine Erfahrung eines jeden, sowohl jenen Zwiespalt, als diese reine Einheit der praktischen Vernunft, oder die Abstraction des Ich in sich zu finden. Es kann auch nicht die Rede davon seyn, diesen Standpunkt zu

leugnen, sondern er ist vorhin als die Seite der relativen Identität, des Seyns des Unendlichen im Endlichen bestimmt worden; aber dieß muß behauptet werden, daß er nicht der absolute Standpunkt ist, als in welchem aufgezeigtermaßen das Verhältniß sich nur als eine Seite, und das Isoliren desselben also als etwas einseitiges beweist, und daß, weil Sittlichkeit etwas absolutes ist, jener Standpunkt nicht der Standpunkt der Sittlichkeit, sondern daß in ihm keine Sittlichkeit ist. Und was die Berufung auf das gemeine Bewußtseyn betrifft, so muß in eben demselben eben so nothwendig die Sittlichkeit selbst vorkommen, als jener Standpunkt, welcher, da das Verhältniß für sich isolirt, als an sich seyend, und nicht als Moment gesetzt ist, das Princip der Unsittlichkeit ist; das empirische Bewußtseyn ist darum empirisch, weil die Momente des Absoluten in ihm zerstreut, nebeneinander, aufeinander folgend, zersplittert erscheinen; aber es wäre selbst kein gemeines Bewußtseyn, wenn die Sittlichkeit nicht eben so in ihm vorkäme; unter diesen mannichfaltigen Erscheinungen des sittlichen und des unsittlichen, die im empirischen Bewußtseyn vorkommen, hatte jene formelle Philosophie die Wahl, und es ist nicht der Fehler des gemeinen Bewußtseyns, sondern der Philosophie, daß sie die Erscheinung des unsittlichen gewählt und an der negativen Absolutheit, oder an der Unendlichkeit das wahrhafte Absolute zu haben gemeynt hat.

Auf der Darstellung desjenigen, was diese negative Absolutheit vermag, beruht die Ausführung dieser praktischen Philosophie, und wir müssen dem falschen Versuch in dem negativ Absoluten ein wahrhaft Absolutes aufzuzeigen, in seinen Hauptmomenten nachgehen.

Es ergiebt sich sogleich, daß da die reine Einheit das Wesen der praktischen Vernunft ausmacht, von einem Systeme der Sittlichkeit so wenig die Rede seyn kann, daß selbst nicht einmal eine Mehrheit von Gesetzen möglich ist; indem was über den reinen Begriff, oder weil dieser, insofern er als negirend das Viele, d. h. als praktisch gesetzt wird, die Pflicht ist, was über den reinen Begriff der Pflicht und die Abstraction eines Gesetzes hinausgeht, nicht mehr dieser reinen Vernunft angehört; wie Kant, derjenige, der diese Abstraction des Begriffs in ihrer absoluten Reinheit dargestellt hat, sehr gut erkennt, daß der praktischen Vernunft aller Stoff des Gesetzes abgehe, und daß sie nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkühr zum obersten Gesetze machen könne. Die Maxime der Willkühr hat einen Innhalt, und schließt eine Bestimmtheit in sich; der reine Wille dagegen ist frey von Bestimmtheiten; das absolute Gesetz der praktischen Vernunft ist, jene Bestimmtheit in die Form der reinen Einheit zu erheben, und der Ausdruck dieser in die Form aufgenommenen Bestimmtheit ist das Gesetz. Ist es möglich, daß die Bestimmtheit in die Form des reinen Begriffs aufgenommen wird, hebt sie sich durch diese Form nicht auf, so ist sie gerechtfertigt, und ist durch die negative Absolutheit selbst absolut geworden, Gesetz, und Recht, oder Pflicht. Aber die Materie der Maxime bleibt, was sie ist, eine Bestimmtheit oder Einzelheit; und die Allgemeinheit, welche ihr die Aufnahme in die Form ertheilt, ist also eine schlechthin analytische Einheit; und wenn die ihr ertheilte Einheit rein als das, was sie ist, in einem Satze, ausgesprochen

wird, so ist der Satz ein analytischer und eine Tavtologie. Und in der Production von Tavtologien besteht nach der Wahrheit das erhabene Vermögen der Avtonomie der Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft; die reine Identität des Verstandes, im theoretischen als der Satz des Widerspruchs ausgedrückt, bleibt auf die praktische Form gekehrt, ebendasselbe. Wenn die Frage: was ist Wahrheit, an die Logik gemacht, und von ihr beantwortet, Kanten den belachenswerthen Anblick gibt, daß einer den Bock melkt, der andere ein Sieb unterhält, so ist die Frage: was ist Recht und Pflicht, an jene reine praktische Vernunft gemacht, und von ihr beantwortet in demselben Falle. Wenn Kant erkennt, daß ein allgemeines Criterium der Wahrheit dasjenige seyn würde, welches von allen Erkenntnissen ohne Unterschied ihrer Gegenstände gültig wäre; daß es aber klar sey, daß, da man bey demselben von allem Innhalt der Erkenntniß abstrahirt, und Wahrheit gerade diesen Innhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sey, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Innhalts der Erkenntnisse, indem das Merkmal den Innhalt der Erkenntnisse zugleich nicht angehen soll, zu fragen, so spricht er eben damit das Urtheil über das Princip der Pflicht und des Rechts, das durch die praktische Vernunft aufgestellt wird. Denn sie ist die absolute Abstraction von aller Materie des Willens, durch einen Innhalt wird eine Heteronomie der Willkühr gesetzt; nun ist es aber gerade das Interesse zu wissen, was denn Recht und Pflicht sey; es wird nach dem Innhalt des Sittengesetzes gefragt, und es ist allein um diesen Innhalt zu thun; aber das

Wesen des reinen Willens und der reinen praktischen Vernunft ist, daß von allem Innhalt abstrahirt sey; und also ist es an sich widersprechend, eine Sittengesetzgebung, da sie einen Innhalt haben müßte, bey dieser absoluten praktischen Vernunft zu suchen, da ihr Wesen darin besteht, keinen Innhalt zu haben.

Daß also dieser Formalismus ein Gesetz aussprechen könne, dazu ist nothwendig, daß irgend eine Materie, eine Bestimmtheit gesetzt werde, welche den Innhalt des Gesetzes ausmache; und die Form, welche zu dieser Bestimmtheit hinzukommt, ist die Einheit, oder Allgemeinheit; daß eine Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten müsse, dieses Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft drückt aus, daß irgend eine Bestimmtheit, welche den Innhalt der Maxime des besondern Willens ausmacht, als Begriff, als Allgemeines gesetzt werde. Aber jede Bestimmtheit ist fähig, in die Begriffsform aufgenommen und als eine Qualität gesetzt zu werden, und es gibt gar nichts, was nicht auf diese Weise zu einem sittlichen Gesetz gemacht werden könnte. Jede Bestimmtheit ist aber an sich selbst ein Besonderes und nicht ein Allgemeines; es steht ihr die entgegengesetzte Bestimmtheit gegenüber, und sie ist nur Bestimmtheit, insofern ihr eine solche gegenüber steht. Jede von beyden Bestimmtheiten ist gleichermaßen fähig, gedacht zu werden; welche von beyden es seyn soll, welche in die Einheit aufgenommen oder gedacht, und von welcher abstrahirt werden soll, dieß ist völlig unbestimmt und frey; wenn die eine fixirt ist, als an und für sich bestehend, so kann die andere freylich nicht ge-

setzt werden; aber diese andere kann ebensogut gedacht, und da diese Form des Denkens das Wesen ist, als ein absolutes Sittengesetz ausgesprochen werden. Daß der gemeinste Verstand ohne Unterweisung jene leichte Operation vornehmen und unterscheiden könne, welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke oder nicht, zeigt Kant an dem Beispiel, der Frage, ob die Maxime, mein Vermögen durch alle sichere Mittel zu vergrößern, — im Fall sich an einem Depositum ein solches Mittel zeigte, als ein allgemeines praktisches Gesetz gelten könne, welche also des Innhalts seyn würde, daß jedermann ein Depositum, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann, ableugnen dürfe; diese Frage entscheide sich von sich selbst, indem ein solches Princip als Gesetz sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe; — daß es aber gar kein Depositum gäbe, welcher Wiederspruch läge darin? Daß kein Depositum sey, wird andern nothwendigen Bestimmtheiten widersprechen; so wie, daß ein Depositum möglich sey, mit andern nothwendigen Bestimmtheiten zusammenhängen, und dadurch selbst nothwendig seyn wird; aber nicht andere Zwecke und materiale Gründe sollen herbeygerufen werden, sondern die unmittelbare Form des Begriffs soll die Richtigkeit der ersten oder der zweyten Annahme entscheiden; aber für die Form ist die eine der entgegengesetzten Bestimmtheiten so gleichgültig als die andere; jede kann als Qualität begriffen, und dieß Begreiffen als Gesetz ausgesprochen werden. Wenn die Bestimmtheit des Eigenthums überhaupt gesetzt ist, so läßt sich der tavtologische Satz daraus machen: das Eigen-

thum ist Eigenthum und sonst nichts anders, und diese tavtologische Production ist das Gesetzgeben dieser der praktischen Vernunft: das Eigenthum, wenn Eigenthum ist, muß Eigenthum seyn; aber ist die entgegengesetzte Bestimmtheit, Negation des Eigenthums gesetzt, so ergibt sich durch die Gesetzgebung ebenderselben praktischen Vernunft die Tavtologie: das Nichteigenthum ist Nichteigenthum; wenn kein Eigenthum ist, so muß das, was Eigenthum seyn will, aufgehoben werden. Aber es ist gerade das Interesse, zu erweisen, daß Eigenthum seyn müsse; es geht allein auf dasjenige, was außerhalb des Vermögens dieses praktischen Gesetzgebens der reinen Vernunft liegt, nemlich zu entscheiden, welche von entgegengesetzten Bestimmtheiten gesetzt werden müsse; aber daß dieß schon vorher geschehen und eine der entgegengesetzten Bestimmtheiten zum voraus gesetzt sey, fodert die reine Vernunft, und dann erst kann sie ihr nunmehr überflüssiges Gesetzgeben vollführen.

Aber die analytische Einheit und Tavtologie der praktischen Vernunft ist nicht nur etwas überflüssiges, sondern in der Wendung, welche sie erhält, etwas falsches, und sie muß als das Princip der Unsittlichkeit erkannt werden. Durch die bloße Aufnahme einer Bestimmtheit in die Form der Einheit soll sich die Natur des Seyns derselben verändern; und die Bestimmtheit, welche ihrer Natur nach eine andre Bestimmtheit gegen sich hat, deren eine die Negation der andern, und eben darum keine etwas absolutes ist, (und es ist für die Funktion der praktischen Vernunft gleichgültig, welche von beyden es ist, denn sie gibt bloß die leere Form,) soll durch diese Verbindung mit

der Form der reinen Einheit, selbst zur absoluten, zum Gesetz und Pflicht gemacht seyn; wo aber eine Bestimmtheit und Einzelheit zu einem Ansich erhoben wird, da ist Vernunftwidrigkeit, und in Beziehung aufs sittliche, Unsittlichkeit gesetzt. — Diese Verwandlung des bedingten, unreellen in ein unbedingtes und absolutes ist leicht in ihrer Unrechtmäßigkeit zu erkennen, und auf ihrem Schleichwege auszufinden. Die Bestimmtheit in die Form der reinen Einheit, oder der formellen Identität aufgenommen bringt, wenn der bestimmte Begriff als Satz ausgedrückt wird, die Tavtologie des formellen Satzes: die Bestimmtheit A ist die Bestimmtheit A, hervor. Die Form, oder im Satze, die Identität des Subjects und Prädicats ist etwas absolutes, aber nur ein negatives, oder formales, welches die Bestimmtheit A selbst nichts angeht; dieser Innhalt ist für die Form etwas durchaus hypothetisches. Die Absolutheit, die in dem Satz ist seiner Form nach, gewinnt aber in der praktischen Vernunft eine ganz andere Bedeutung; sie wird nemlich auch auf den Innhalt übergetragen, der seiner Natur nach ein bedingtes ist, und dieses nicht absolute, bedingte, wider sein Wesen zu einem absoluten durch jene Vermischung erhoben. Es ist nicht das praktische Interesse, eine Tavtologie zu produciren, und um dieser müssigen Form willen, die doch ihre einzige Kraft ist, würde nicht so viel Aufhebens von der praktischen Vernunft gemacht; durch Vermischung der absoluten Form aber mit der bedingten Materie wird unversehens dem unreellen, bedingten des Innhalts, die Absolutheit der Form untergeschoben, und in dieser Verkehrung und Taschenspielerey liegt der Nerv

dieser praktischen Gesetzgebung der reinen Vernunft; dem Satze, das Eigenthum ist Eigenthum, wird an statt seiner wahrhaften Bedeutung: die Identität, welche dieser Satz in seiner Form ausdrückt, ist absolut, die Bedeutung untergeschoben: die Materie desselben, nemlich das Eigenthum ist absolut, und sofort kann jede Bestimmtheit zur Pflicht gemacht werden. Die Willkühr hat die Wahl unter entgegengesetzten Bestimmtheiten, und es wäre nur eine Ungeschicklichkeit, wenn zu irgend einer Handlung kein solcher Grund, der nicht mehr nur die Form eines probabeln Grundes, wie bey den Jesuiten, hat, sondern die Form von Recht und Pflicht erhält, aufgefunden werden könnte; und dieser moralische Formalismus geht nicht über die moralische Kunst der Jesuiten und die Principien der Glückseligkeitslehre, welche zusammenfallen, hinaus.

Es ist hierbey wohl zu merken, daß das Aufnehmen der Bestimmtheit in den Begriff so verstanden wird, daß diese Aufnahme etwas formelles ist, oder daß die Bestimmtheit bleiben soll, also Materie und Form sich widersprechen, deren jene bestimmt, diese unendlich ist. Würde aber der Innhalt, der Form, — die Bestimmtheit, der Einheit wahrhaft gleichgesetzt, so würde kein praktisches Gesetzgeben statt finden, sondern nur ein Vernichten der Bestimmtheit. So ist das Eigenthum selbst unmittelbar der Allgemeinheit entgegengesetzt; ihr gleichgesetzt, ist es aufgehoben. — Unmittelbar fällt diese Vernichtung der Bestimmtheit durch die Aufnahme in die Unendlichkeit, Allgemeinheit, auch dem praktischen Gesetzgeben beschwerlich; denn wenn die Bestimmtheit von der Art ist, daß sie

selbst das Aufheben einer Bestimmtheit ausdrückt, so wird durch die Erhebung des Aufhebens ins Allgemeine oder ins Aufgehobenseyn, sowohl die Bestimmtheit, die aufzuheben ist, als das Aufheben vernichtet; also wäre eine Maxime, die sich auf eine solche Bestimmtheit bezieht, die in der Allgemeinheit gedacht sich vernichtet, nicht fähig Princip einer allgemeinen Gesetzgebung zu werden, und also unmoralisch. Oder: der Innhalt der Maxime, welcher das Aufheben einer Bestimmtheit ist, in den Begriff erhoben widerspricht sich selbst; wird die Bestimmtheit als aufgehoben gedacht, so fällt das Aufheben derselben weg; oder aber diese Bestimmtheit soll bleiben, so ist wieder das in der Maxime gesetzte Aufheben nicht gesetzt; und die Bestimmtheit mag also bleiben oder nicht, so ist in keinem Falle ihr Aufheben möglich. Aber eine nach dem Princip, weil sie sich widerspricht, unmoralische Maxime ist, da sie die Aufhebung einer Bestimmtheit ausdrückt, absolut vernünftig, und also absolut moralisch; denn das Vernünftige ist von seiner negativen Seite die Indifferenz der Bestimmtheiten, das Aufgehobenseyn des Bedingten. So drückt die Bestimmtheit, den Armen zu helfen aus die Aufhebung der Bestimmtheit, welche Armuth ist; die Maxime, deren Innhalt jene Bestimmtheit ist, geprüft durch Erhebung derselben zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung, wird sich als falsch erweisen, denn sie vernichtet sich selbst. Wird es gedacht, daß den Armen allgemein geholfen werde, so gibt es entweder gar keine Armen mehr; oder lauter Arme, und da bleiben keine, die helfen können; und so fiele in beyden Fällen die Hülfe weg; die Maxime also als allge-

mein gedacht hebt sich selbst auf; sollte aber die Bestimmtheit, welche die Bedingung des Aufhebens ist, nemlich die Armuth bleiben, so bleibt die Möglichkeit der Hülfe; aber als Möglichkeit, nicht als Wirklichkeit, wie die Maxime aussagt; wenn Armuth bleiben soll, damit die Pflicht, Armen zu helfen, ausgeübt werden könne, so wird durch jenes Bestehenlassen der Armuth unmittelbar die Pflicht nicht erfüllt. So die Maxime, sein Vaterland gegen Feinde mit Ehre zu vertheidigen und unendliche mehr heben sich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gedacht auf; denn jene z. B. so erweitert, hebt sowohl die Bestimmtheit eines Vaterlandes, als der Feinde, und der Vertheidigung auf.

So wenig die Einheit die reine negative Bedeutung des bloßen Aufhebens der Bestimmtheiten hat, eben so wenig ist sie die wahrhafte Einheit der Anschauung, oder die positive Indifferenz der Bestimmtheiten; und die Vergleichung mit dieser wird das verkehrte Wesen jener Einheit von einer andern Seite klarer machen. Jene Einheit der praktischen Vernunft nemlich ist wesentlich mit einer Differenz afficirt, es sey, daß sie als das fixiren einer Bestimmtheit gesetzt wird, so sind durch diese unmittelbar andere ausgeschlossen, negativ gesetzt; oder als analytischer Satz, so widerspricht die Identität desselben, diese seine Form seinem Innhalt. Was auch so gefaßt werden kann, er widerspricht als Satz mit seinem Innhalt der Anforderung an den Satz, ein Urtheil zu seyn; es sollte etwas mit dem Satze gesagt seyn, aber mit dem identischen Satz ist nichts gesagt, denn er ist kein Urtheil, weil das Verhältniß des Subjects zum Prädicat blos formell, und gar keine Differenz dersel-

ben gesetzt ist. Oder die Einheit werde als Allgemeinheit genommen, so hat sie vollends ganz auf eine empirische Mannichfaltigkeit Beziehung, und die Bestimmtheit wird als gegenwärtige einer unendlichen Menge empirisch anderer entgegengesetzt. Die Einheit der Anschauung hingegen ist die Indifferenz der Bestimmtheiten, welche ein Ganzes ausmachen, nicht ein Fixiren derselben als abgesonderter und entgegengesetzter, sondern ein Zusammenfassen und Objectiviren derselben; und hiemit, da diese Indifferenz und die differenten Bestimmtheiten schlechthin vereinigt sind, ist sie keine Trennung — jener als Möglichkeit, dieser als Wirklichkeiten, oder dieser selbst, theils als möglicher theils als wirklicher, sondern absolute Gegenwart. Und in dieser Kraft der Anschauung und Gegenwart liegt die Kraft der Sittlichkeit überhaupt, und natürlich auch der Sittlichkeit im besondern, um welche es jener gesetzgebenden Vernunft zunächst zu thun, und von welcher vielmehr gerade jene Form des Begriffes, der formalen Einheit und der Allgemeinheit schlechthin abzuhalten ist; denn diese ist es gerade, durch welche das Wesen der Sittlichkeit unmittelbar aufgehoben wird, indem sie das, was sittlich nothwendig ist, dadurch, daß sie es in dem Gegensatz gegen anderes erscheinen läßt, zu einem Zufälligen macht, Zufälliges aber in der Sittlichkeit, und das Zufällige ist eins mit dem empirisch nothwendigen, ist unsittlich. Ein Schmerz, der ist, wird durch die Kraft der Anschauung aus der Empfindung, in welcher er ein Accidens und ein Zufälliges ist, in die Einheit, und in die Gestalt eines Objectiven und für sich seyenden Nothwendigen erhoben, und durch diese unmittelbare Einheit, die nicht links und rechts an Möglichkeiten, welche die formale Ein-

heit herbeyführt, denkt, in seiner absoluten Gegenwart erhalten, aber durch die Objectivität des Anschauens und die Erhebung in diese Einheit des für sich seyns, vom Subject wahrhaft abgetrennt, und im fixen Anschauen derselben ideell gemacht; da er hingegen, durch die Einheit der Reflexion mit andern Bestimmtheiten verglichen, oder als ein allgemeines gedacht, und nicht allgemein gefunden, auf beyde Art zufällig gemacht wird, und dadurch das Subject sich bloß in seiner Zufälligkeit und Besonderheit erkennt, welche Erkenntniß die Empfindsamkeit und die Unsittlichkeit der Ohnmacht ist. Oder wenn das sittliche sich auf Verhältnisse von Individuen zu Individuen bezieht, so ist es die reine Anschauung und Idealität, die z. B. in dem Vertrauen eines Depositums ist, welche fest zu halten und von welcher die Einmischung der formalen Einheit und des Gedankens der Möglichkeit anderer Bestimmungen abzuhalten ist; der Ausdruck jener Einheit der Anschauung: ein mir vertrautes Eigenthum eines andern ist das mir vertraute Eigenthum eines andern und sonst nichts anders, hat eine ganz andere Bedeutung, als die allgemein ausdrückende Tavtologie der praktischen Gesetzgebung: ein fremdes mir vertrautes Eigenthum ist ein fremdes mir vertrautes Eigenthum; denn diesem Satze steht eben so gut der andere gegenüber: ein mir vertrautes Nichteigenthum des andern ist Nichteigenthum des andern; das heißt eine Bestimmtheit, welche in den Begriff erhoben wird, ist dadurch ideell, und es kann eben so gut die ihr entgegengesetzte gesetzt werden. Hingegen der Ausdruck der Anschauung enthält ein: dieses; eine lebendige Beziehung und absolute Gegenwart, mit welcher die Möglichkeit selbst schlechthin verknüpft und

eine davon getrennte Möglichkeit, oder ein Andersseyn schlechthin vernichtet ist, als in welchem möglichen Andersseyn die Unsittlichkeit liegt.

Wenn nun die Einheit der praktischen Vernunft auch nicht diese positive Einheit der Anschauung wäre, sondern allein die negative Bedeutung hätte, das bestimmte zu vernichten, so würde sie rein das Wesen der negativen Vernunft, oder der Unendlichkeit, des absoluten Begriffs ausdrücken. Aber weil die Unendlichkeit fixirt und vom Absoluten abgesondert wird, so zeigt sie sich in ihrem Wesen, das Gegentheil ihrer selbst zu seyn, und äfft die Reflexion, die sie festhalten, und eine absolute Einheit in ihr ergreiffen will, dadurch, daß sie schlechthin auch das Gegentheil davon, eine Differenz und Vielheit herbeyführt und so zwischen diesem Gegensatz, der sich unendlich reproducirt, nur eine relative Identität erlaubt, und also selbst als Unendlichkeit das Gegentheil ihrer selbst, absolute Endlichkeit ist. Und indem sie so isolirt wird, ist sie selbst nur die kraftlose, von der wahrhaft vernichtenden Macht der Vernunft verlassene Form, welche die Bestimmtheiten in sich aufnimmt, und beherbergt, ohne sie zu vernichten, sondern sie im Gegentheil verewigt.

Von der dargestellten Entgegensetzung, dem Fixiren derselben als einer Realität und ihrer unvollständigen Verknüpfung als einer relativen Identität ist es, daß die neuere Bestimmung des Begriffs des Naturrechts, und seines Verhältnisses in der ganzen Wissenschaft des Sittlichen, abhängt; und wir müssen das bisher allgemein auseinandergesetzte in dieser nähern Beziehung betrachten, wie die ein-

mal gesetzte unüberwindliche Trennung in der Wissenschaft des Naturrechts auf ihre eigenthümliche Art erscheint.

Der absolute Begriff, welcher das Princip der Entgegensetzung und die Entgegensetzung selbst ist, stellt sich, der fixirt ist, in der Trennung so dar, daß er als reine Einheit sich entgegengesetzt ist als Vielheit; so daß er sowohl unter der Form der reinen Einheit, als der reinen Vielheit der absolute Begriff bleibe, also in der Form der Vielheit nicht eine Mannichfaltigkeit von verschieden bestimmten Begriffen, sondern wie unter die Einheit, so auch unter die Vielheit subsumirt sey; in vielen bestimmten Begriffen subsumirt er, und ist nicht ein Vieles, sondern eines. Der absolute Begriff, als selbst eine Vielheit, ist eine Menge von Subjecten; und diesen ist er in der Form der reinen Einheit, als absolute Quantität, gegen dieses sein qualitatives Gesetztseyn entgegengesetzt. Es ist also beydes gesetzt, ein inneres Einsseyn der entgegengesetzten, das das Wesen beyder, der absolute Begriff, ist, und ein Getrenntseyn desselben unter der Form der Einheit, in welcher er Recht und Pflicht ist, und unter der Form der Vielheit, in welcher er denkendes und wollendes Subject ist. Jene erste Seite, nach welcher das Wesen des Rechts und der Pflicht — und das Wesen des denkenden und wollenden Subjects schlechthin Eins sind, ist — wie im allgemeinen die höhere Abstraction der Unendlichkeit — die große Seite der Kantischen und Fichteschen Philosophie; aber sie ist diesem Einsseyn nicht getreu geblieben, sondern, indem sie zwar dasselbe als das Wesen und als das absolute anerkennt, setzt sie die Trennung in Eines und Vieles eben so absolut, und eins mit gleicher Würde neben das andere; hiedurch ist es sowohl nicht das

positive absolute, was das Wesen von beyden ausmachte, und worinn sie eins wären, sondern das negative, oder der absolute Begriff; als auch wird jenes nothwendige Einsseyn formal, und die beyden entgegengesetzten Bestimmtheiten als absolut gesetzt, fallen hiemit in ihrem Bestehen unter die Idealität, die insofern die bloße Möglichkeit beyder ist; es ist möglich, daß Recht und Pflicht unabhängig, als ein besonderes, getrennt von den Subjecten, und die Subjecte getrennt von jenem, Realität haben; es ist aber auch möglich, daß beydes verknüpft sey. Und es ist absolut nothwendig, daß diese beyden Möglichkeiten besonders seyen, und unterschieden werden, so daß jede eine eigene Wissenschaft gründe; die eine, welche das Einsseyn des reinen Begriffs, und der Subjecte, oder die Moralität der Handlungen; die andere, welche das Nichteinsseyn, oder die Legalität betreffe; und zwar so, daß wenn in dieser Trennung des sittlichen in Moralität und Legalität diese beyden, bloße Möglichkeiten werden, eben darum beyde gleich positiv sind. Die eine ist für die andere zwar negativ; aber so sind beyde; es ist nicht die eine das absolut positive, die andere absolut das negative; sondern jede ist beydes in der Relation aufeinander, und dadurch, daß vors erste beyde nur relativ positiv sind, ist weder die Legalität noch die Moralität absolut positiv oder wahrhaft sittlich; und dann weil beyde, eine so positiv ist als die andere, sind beyde absolut nothwendig, und die Möglichkeit, daß der reine Begriff und das Subject der Pflicht und des Rechtes nicht Eins seyen, muß unabänderlich und schlechthin gesetzt werden.

Die Grundbegriffe des Systems der Legalität ergeben sich hieraus unmittelbar auf folgende Weise, es ist Bedingung des

reinen Selbstbewußtseyns, — und dieß reine Selbstbewußtseyn, Ich, ist das wahre Wesen und das absolute, dessen ungeachtet aber ist es bedingt, und seine Bedingung ist, daß es zu einem reellen Bewußtseyn fortgeht, — welche in diesem Verhältniß des Bedingtseyns gegeneinander sich schlechthin entgegengesetzt bleiben; jenes reine Selbstbewußtseyn, die reine Einheit, oder das leere Sittengesetz, die allgemeine Freyheit aller, ist dem realen Bewußtseyn, d. i. dem Subject, dem Vernunftwesen, der einzelnen Freyheit entgegengesetzt; was auf eine populärere Weise Fichte als die Voraussetzung ausdrückt, daß Treu und Glauben verlohren gehe; und auf diese Voraussetzung wird ein System gegründet, durch welches, ungeachtet der Trennung des Begriffs und des Subjects der Sittlichkeit, aber eben darum nur formell und äußerlich — und dieses Verhältniß heißt der Zwang — beyde vereinigt werden sollen. Indem hiemit diese Aeußerlichkeit des Einsseyn schlechthin fixirt und als etwas absolutes an sich seyendes gesetzt ist, so ist die Innerlichkeit, die Wiederaufbauung des verlohrnen Treue und Glaubens, das Einsseyn der allgemeinen und der individuellen Freyheit, und die Sittlichkeit unmöglich gemacht.

In dem Systeme einer solchen Aeußerlichkeit — und wir beziehen uns hiebey auf die Fichtesche als die consequenteste Darstellung, die am wenigsten formal ist, sondern wirklich ein consequentes System versucht, das nicht der ihm fremden Sittlichkeit und Religion bedürfte, — kann, wie in allem von bedingtem zu bedingtem fortschreitenden, entweder kein unbedingtes aufgezeigt werden, oder wenn ein solches gesetzt wird, so ist es die formale Indifferenz, welche das bedingte differente ausser sich hat, Wesen ohne Form,

Macht ohne Weisheit, Quantität ohne innre Qualität oder Unendlichkeit, Ruhe ohne Bewegung.

Die oberste Aufgabe bey der mit mechanischer Nothwendigkeit wirkenden Veranstaltung, daß die Wirksamkeit jedes einzelnen durch den allgemeinen Willen gezwungen werde, ist, wie dieser allgemeine Wille nothwendig in den Subjecten, welche dessen Organe und Verwalter sind, reell sey, eine Aufgabe, welcher die Entgegensetzung des einzelnen Willens gegen den allgemeinen Willen vorausgesetzt ist; das Einsseyn mit dem allgemeinen Willen kann hiemit nicht als innere absolute Majestät aufgefaßt und gesetzt, sondern als etwas, das durch ein äußeres Verhältniß oder Zwang hervorgebracht werden soll. Es kann aber hier in der Realität in dem zu setzenden Progressus des Zwingens und Aufsehens nicht in unendliche Reihen fortgegangen und von dem reellen zum ideellen übergesprungen werden; es muß ein höchster positiver Punct seyn, von dem das Zwingen nach dem Begriffe der allgemeinen Freyheit anfängt; aber dieser Punct muß wie alle andere Puncte dazu gezwungen werden, daß er so nach dem Begriffe der allgemeinen Freyheit zwingt; ein Punct, der in diesem allgemeinen Systeme des Zwangs nicht gezwungen würde, träte aus dem Princip, und wäre transcendent. Die Frage ist also nun, wie dieser höchste Wille eben so durch Zwang und Aufsehen dem Begriff des allgemeinen Willens gemäß werde; und also das System ganz immanent und transcendental bleibe. Dieß könnte nicht anders geschehen, als daß die Macht des Ganzen an die beyden Seiten, die einander gegenüber stehen, vertheilt sey, so daß das regierte von der Regierung und die Regierung von dem regierten

gezwungen werden. Ist die Macht und hiemit der mögliche Zwang von beyden Seiten, in ungleicher Stärke gesetzt, so wird, um so viel der eine Theil mehr Gewalt hat, als der andere oder um den Ueberschuß beyder, nur ein Theil und nicht der entgegengesetzte gezwungen, was nicht seyn soll. Aber eigentlich ist der übermächtige allein der mächtige, denn daß etwas Gränze für das andere sey, muß es ihm gleich seyn; der schwächere ist daher keine Gränze für denselben; beyde müssen also mit gleicher Gewalt gegenseitig gezwungen werden und sich zwingen. Allein wenn auf diese Weise Action und Reaction, Stand und Widerstand gleich stark sind, so reducirt sich die beyderseitige Gewalt aufs Gleichgewicht, es ist hiemit alle Thätigkeit, Willensäußerung und Handeln aufgehoben; die Reduction werde positiv oder negativ gedacht, daß die Action und Reaction als seyend, wirkend, oder daß sie negativ gesetzt und das Gleichgewicht dadurch ist, daß so wenig ein Agiren als ein Reagiren vorhanden sey. Diesem Tode dadurch aufhelfen wollen, daß das unmittelbare Gegenüberstehen in einen Kreis von Wirkungen ausgedehnt, und so scheinbar die Mitte der Berührung und der Punkt, worinn die Reduction der entgegengesetzten erscheint, durch das täuschende Leerlassen dieser Mitte aufgehoben werde, ist eben so wenig eine wahre Auskunft. Gegen die von der obersten Gewalt durch ihre Verzweigungen niedersteigende Hierarchie des Zwangs bis zu allen Einzelheiten soll von diesen wieder eine eben solche Pyramide in die Höhe sich zu einer obersten Spitze des Gegendrucks gegen die niedersteigende empor heben, und sich so das Ganze in einem Kreise krümmen, worin die Unmittelbarkeit der Berührung verschwän-

de, die Kräfte, insofern sie Masse machen, auseinander gehalten, und durch Zwischenglieder jene künstliche Differenz hervorgebracht würde, und so kein Glied unmittelbar auf dasjenige, von welchem es bewegt wird, rückwirken, (als wodurch die Reduction aufs Gleichgewicht entsteht) sondern immer auf ein anderes, als das ist, von dem es bewegt wird, daß so das erste das letzte und dieses letzte wieder jenes erste bewegte. Aber ein solches perpetuum mobile, dessen Theile in der Reihe herum sich alle bewegen sollen, setzt sich, statt sich zu bewegen, sogleich in vollkommenes Gleichgewicht, und wird ein vollkommenes perpetuum quietum, denn Druck und Gegendruck, zwingen und gezwungen werden, ist sich vollkommen gleich, und stehen sich eben so unmittelbar gegenüber und bewirken eben die Reduction der Kräfte, wie in der ersten Vorstellung; die reine Quantität läßt sich durch eine solche Mittelbarkeit nicht täuschen, durch welche in sie durchaus keine Differenz oder wahre Unendlichkeit und Form gebracht ist, sondern sie bleibt wie vorhin eine völlig unzertrennte reine gestaltlose Macht. Es ist auf diese Weise gegen die Macht, daß sie dem Begriffe der allgemeinen Freyheit gemäß sey, kein Zwang möglich, denn es ist außer ihr keine Gewalt aufzufinden, und in sie selbst keine Trennung zu setzen.

Um deßwillen wird denn zu einer ganz formellen Unterscheidung geflüchtet; die wirkliche Gewalt wird allerdings als Eine und in der Regierung vereinigt gesetzt; was aber ihr gegenüber gestellt wird, ist die mögliche Gewalt und diese Möglichkeit soll als solche jene Wirklichkeit zu zwingen vermögend seyn. Dieser zweyten gewaltlosen Existenz des gemeinsamen Willens soll nemlich die Beurtheilung zukom-

men, ob die Gewalt den erstern, welchem sie verbunden ist, verlassen, ob die Gewalt nicht mehr dem Begriff der allgemeinen Freyheit gemäß sey; er soll die oberste Gewalt überhaupt beaufsichtigen, und wie bey ihr ein Privatwille an die Stelle des allgemeinen tritt, ihm dieselbe entreißen, und die Art, mit welcher dieß geschehen soll, soll eine absolute Wirkung habende öffentliche Erklärung der gänzlichen Nullität aller Handlungen der obersten Staatsgewalt von diesem Augenblick an seyn. Daß die Gewalt sich durch eignes Urtheil von selbst absondre, was die Insurrection wäre, soll, darf nicht geschehen; denn diese reine Gewalt besteht aus lauter Privatwillen, die sich also nicht als gemeinsamer Wille constituiren können. Aber jener zweyte gemeinsame Wille ist es, der diese Menge als Gemeine, oder die reine Gewalt auch mit der Idee des allgemeinen Willens vereinigt erkläre, da er in den vorhergehenden Gewalthabern nicht mehr vorhanden ist. Welche Bestimmtheit gesetzt werde, durch die gegen die oberste Gewalt irgend etwas erzwungen werden soll, so müßte mit jener Bestimmtheit nicht die bloße Möglichkeit, sondern reelle Gewalt verbunden seyn; aber da diese in den Händen der andern Repräsentation des gemeinsamen Willens ist, so ist diese vermögend, jede solche Bestimmtheit zu verhindern, und was für Verrichtungen auch dem Ephorat aufgetragen seyn, das Beaufsichtigen, die öffentliche Erklärung des Interdicts, und welche Formalitäten ausgeheckt werden, zu vernichten; und zwar mit dem gleichen Rechte, als die, in deren Händen die Wirksamkeit dieser Bestimmtheit gelegt wäre, denn diese Ephoren sind nicht weniger zugleich Privatwillen als jene, und ob der Privatwille dieser sich vom allgemeinen Willen

abgesondert habe, darüber kann die Regierung sowohl ur-theilen, als das Ephorat über sie, und zugleich dieß Urtheil schlechthin geltend machen. Bekanntlich hat bey einer in neuern Zeiten durch eine Regierung vorgenommene Auflösung einer rivalisirenden und sie lähmenden gesetzgebenden Gewalt ein Mann, der selbst darein verwickelt worden war, über den Einfall, daß die Errichtung einer ähnlichen Aufsichts-Commission, wie das Fichtesche Ephorat, eine solche Gewaltthat verhindert haben würde, mit Recht geurtheilt, daß ein solcher Aufsicht habender und der Regierung sich widersetzen wollender Rath eben so gewaltthätig würde behandelt worden seyn. — Endlich aber, wenn die obersten Gewalthaber freywillig diesen zweyten Repräsentanten des allgemeinen Willens es gestatten wollten, die Gemeine zusammenzurufen, daß diese zwischen ihnen und den Aufsehern urtheile, was wäre mit solchem Pöbel anzufangen, der auch in allem beaufsichtigt, was Privatsache ist, noch weniger ein öffentliches Leben führt, und der hiemit zum Bewußtseyn des gemeinsamen Willens, und zum Handeln im Geist eines Ganzen schlechthin nicht, sondern allein zum Gegentheil gebildet ist.

Was damit gezeigt worden, ist, daß das sittliche, welches nach dem Verhältniß allein gesetzt wird, oder die Aeußerlichkeit und der Zwang, als Totalität gedacht sich selbst aufhebt; es ist damit zwar erwiesen, daß der Zwang nichts reelles, nichts an sich ist, aber dieß wird noch klarer werden, wenn wir dieß an ihm selbst nach seinem Begriff, und nach der Bestimmtheit, welche das Verhältniß dieser Beziehung hat, zeigen — denn daß das Verhältniß

überhaupt nichts an sich ist, hat theils die Dialektik zu erweisen, theils ist es oben kurz dargestellt worden.

Von den Begriffen überhaupt, welche mit dem Zwang zusammenhängen, und eben dieß Verhältniß ausdrücken, ist zum Theil schon gezeigt worden, daß sie wesenlose Abstractionen, Gedankendinge oder Wesen der Einbildung, ohne Realität sind; es kommt vors erste die nichtige Abstraction eines Begriffs der allgemeinen Freyheit Aller, die von der Freyheit der einzelnen getrennt wäre, vor, alsdenn auf der andern Seite eben diese Freyheit des einzelnen eben so isolirt; jede für sich gesetzt, ist eine Abstraction ohne Realität; beyde aber absolut identisch und dann bloß an dieser ersten zu Grunde liegenden Identität gesetzt, sind sie etwas ganz anders, als jene Begriffe, welche ihre Bedeutung allein in der Nichtidentität haben. Alsdenn soll die natürliche oder ursprüngliche Freyheit durch den Begriff der allgemeinen Freyheit sich beschränken; aber jene Freyheit, welche als beschränkbar gesetzt werden kann, ist eben darum wieder nichts absolutes; und alsdenn ist es an sich widersprechend, eine Idee zusammenzusetzen, daß mit absoluter Nothwendigkeit die Freyheit des einzelnen durch die Aeußerlichkeit des Zwangs dem Begriff der allgemeinen Freyheit gemäß sey, was nichts anders heißt, als daß sich vorgestellt wird, daß das einzelne durch etwas nichts absolutes dem allgemeinen doch absolut gleich sey. In dem Begriff des Zwangs selbst wird unmittelbar etwas Aeußeres für die Freyheit gesetzt, aber eine Freyheit, für welche etwas wahrhaft äußeres, fremdes wäre, ist keine Freyheit; ihr Wesen und ihre formelle Definition ist gerade, daß nichts absolut äußeres ist.

Es ist die Ansicht der Freyheit völlig zu verwerfen, nach welcher sie eine Wahl seyn soll zwischen entgegengesetzten Bestimmtheiten, so daß wenn + A und — A vorlägen, sie darin bestünde, entweder als + A oder als — A sich bestimmen, und an dieß entweder oder schlechthin gebunden wäre. So etwas wie diese Möglichkeit der Wahl ist schlechthin eine empirische Freyheit, welche eins ist mit der empirischen gemeinen Nothwendigkeit, und schlechthin nicht von ihr trennbar. Sie ist vielmehr die Negation oder Idealität der entgegengesetzten, sowohl des + A als des — A, die Abstraction der Möglichkeit, daß keins von beyden ist; ein äußeres wäre für sie nur, insofern sie allein als + A oder allein als — A bestimmt wäre; aber sie ist gerade das Gegentheil hievon, und nichts äußeres für sie, und so ist für sie kein Zwang möglich.

Jede Bestimmtheit ist nach ihrem Wesen entweder + A, oder — A; und an das + A ist das — A; so wie an das — A das + A unauflöslich gekettet; so wie das Individuum sich in die Bestimmtheit des + A gesetzt hat, so ist es auch an — A gebunden, und — A ist ein äußeres für dasselbe und nicht unter seiner Gewalt; sondern es wäre um der absoluten Verbindung des + A mit — A, unmittelbar durch die Bestimmtheit von + A, unter einer fremden Gewalt des — A, und die Freyheit, welche im Wählen bestünde, entweder sich als + A oder als — A zu bestimmen, käme aus der Nothwendigkeit gar nicht heraus. Bestimmt sie sich als + A, so hat sie — A nicht vernichtet, sondern es besteht absolut nothwendig als ein äusfers für sie, und so umgekehrt, wenn sie sich als — A be-

stimmt. Sie ist Freyheit allein, daß sie positiv oder negativ — A mit + A, vereinigt, und so aufhört in der Bestimmtheit + A zu seyn; in der Vereinigung beyder Bestimmtheiten sind beyde vernichtet; + A — A = o. Wenn dieses Nichts nur relativ auf + A und — A, das indifferente A, selbst als eine Bestimmtheit, und ein + oder — gegen ein anderes — oder + gedacht wird, so ist die absolute Freyheit eben so über diesen Gegensatz wie über jeden, und jede Aeußerlichkeit erhaben; und schlechthin alles Zwangs unfähig, und der Zwang hat gar keine Realität.

Aber diese Idee der Freyheit scheint selbst eine Abstraction zu seyn, und wenn z. B. von einer concreten Freyheit, der Freyheit des Individuums die Rede wäre, so würde jenes Seyn einer Bestimmtheit, und damit bloße empirische Freyheit als eine Möglichkeit der Wahl, und also auch empirische Nothwendigkeit und die Möglichkeit des Zwangs überhaupt die Entgegensetzung der Allgemeinheit und Einzelnheit gesetzt. Denn das Individuum ist eine Einzelheit, und die Freyheit ist ein Vernichten der Einzelheit; durch die Einzelheit ist das Individuum unmittelbar unter Bestimmtheiten, damit ist Aeußeres für dasselbe vorhanden, und damit Zwang möglich. Aber ein anderes ist Bestimmtheiten in das Individuum, unter der Form der Unendlichkeit, ein anderes sie absolut in dasselbe setzen. Die Bestimmtheit unter der Form der Unendlichkeit ist damit zugleich aufgehoben; und das Individuum ist nur als freyes Wesen; d. i. indem Bestimmtheiten in ihm gesetzt sind, ist es die absolute Indifferenz dieser Bestimmtheiten, und hierin besteht formell seine sittliche Natur; so wie darinn, daß, insofern die Indivi-

duen überhaupt es sey gegen sich oder etwas anders different sind und eine Beziehung auf ein äußeres haben, diese Aeußerlichkeit selbst indifferent und eine lebendige Beziehung sey, die Organisation und hiemit, weil nur in der Organisation Totalität ist, das positive der Sittlichkeit besteht. — Aber die Indifferenz des Individuums als einzelnen ist in Beziehung auf das Seyn der Bestimmtheiten, eine negative; aber wo wirklich sein Seyn als Einzelheit, d. h. eine für dasselbe positiv unüberwindliche Negation, eine Bestimmtheit, durch welche das Aeußerliche als solches sich festhält, gesetzt wird, so bleibt ihm nur, aber die schlechthin negative Absolutheit, oder die Unendlichkeit; die absolute Negation sowohl des — A als des + A oder daß es dieß Einzelnseyn absolut in den Begriff aufnimmt. Indem — A ein äußeres gegen die Bestimmtheit + A des Subjects, so ist es durch dieß Verhältniß in fremder Gewalt; aber dadurch, daß es sein + A als eine Bestimmtheit eben so negativ setzen, aufheben und entäußern kann, bleibt es bey der Möglichkeit und bey der Wirklichkeit fremder Gewalt schlechthin frey. Indem es + A sowohl als — A negirt, ist es bezwungen, aber nicht gezwungen; es würde Zwang nur erleiden müssen, wenn + A in ihm absolut fixirt wäre, wodurch an dasselbe, als an eine Bestimmtheit, eine unendliche Kette andere Bestimmtheiten gefesselt werden könnte. Diese Möglichkeit von Bestimmtheiten zu abstrahiren, ist ohne Beschränkung, oder es ist keine Bestimmtheit, welches absolut ist, denn dieß widerspräche sich unmittelbar; sondern die Freyheit selbst oder die Unendlichkeit ist zwar das negative, aber das absolute, und sein Einzelnseyn ist absolute in den Begriff aufgenommene Ein-

zelnheit, negativ absolute Unendlichkeit, reine Freyheit; dieß negativ absolute, die reine Freyheit, ist in ihrer Erscheinung der Tod, und durch die Fähigkeit des Todes erweist sich das Subject als frey und schlechthin über allen Zwang erhaben. Er ist die absolute Bezwingung; und weil sie absolut ist, oder weil in ihr die Einzelnheit schlechthin reine Einzelnheit wird, — nemlich nicht das Setzen eines + A, mit Ausschließung des — A, welche Ausschließung keine wahre Negation, sondern nur das Sezzen des — A als eines äußern, und zugleich des + A als einer Bestimmtheit wäre — sondern Aufhebung sowohl des + als des —, so ist sie der Begriff ihrer selbst, also unendlich, und das Gegentheil ihrer selbst, oder absolute Befreyung, und die reine Einzelnheit, die im Tode ist, ist ihr eignes Gegentheil, die Allgemeinheit. In dem Bezwingen ist also dadurch Freyheit, daß es rein auf die Aufhebung einer Bestimmtheit sowohl insofern sie positiv als insofern sie negativ, subjectiv und objectiv gesetzt ist, nicht bloß einer Seite derselben geht, und also an sich betrachtet sich rein negativ hält, oder da das Aufheben selbst auch von der Reflexion positiv aufgefaßt und ausgedrückt werden kann, so erscheint alsdenn das Aufheben beyder Seiten der Bestimmtheit, als das vollkommen gleiche Setzen des bestimmten nach seinen beyden Seiten. — Dieß z. B. auf die Strafe angewandt, so ist in ihr allein die Wiedervergeltung vernünftig, denn durch sie wird das Verbrechen bezwungen, eine Bestimmtheit + A, welche das Verbrechen gesetzt hat, wird durch das Setzen von — A ergänzt, und so beyde vernichtet; oder positiv angesehen: mit der Bestimmtheit + A wird für den

Verbrecher die entgegengesetzte — A verbunden, und beyde gleicherweise gesetzt, da das Verbrechen nur eine setzte; so ist die Strafe Wiederherstellung der Freyheit, und der Verbrecher sowohl ist frey geblieben, oder vielmehr frey gemacht, als der strafende vernünftig und frey gehandelt hat. In dieser ihrer Bestimmung ist also die Strafe etwas an sich, wahrhaftig unendlich und etwas absolutes, das hiemit seine Achtung und Furcht in sich selbst hat; sie kommt aus der Freyheit, und bleibt selbst als bezwingend in der Freyheit. Wenn hingegen die Strafe als Zwang vorgestellt wird, so ist sie bloß als eine Bestimmtheit und als etwas schlechthin endliches, keine Vernünftigkeit in sich führendes gesetzt, und fällt ganz unter den gemeinen Begriff eines bestimmten Dinges, gegen ein anderes, oder einer Waare, für die etwas anderes, nemlich das Verbrechen, zu erkaufen ist, der Staat hält als richterliche Gewalt einen Markt mit Bestimmtheiten, die Verbrechen heissen und die ihm gegen andere Bestimmtheiten feil sind, und das Gesetzbuch ist der Preißcourant.

Aber so nichtig diese Abstractionen und das daraus hervorgehende Verhältniß der Aeußerlichkeit ist, so ist das Moment des negativabsoluten oder der Unendlichkeit, welches in diesem Beyspiel als das Verhältniß von Verbrechen und Strafe bestimmend bezeichnet ist, Moment des Absoluten selbst, und muß in der absoluten Sittlichkeit aufgezeigt werden, und wir werden das Vielgewandte der absoluten Form oder der Unendlichkeit in seinen nothwendigen Momenten ergreifen, und aufzeigen, wie sie die Gestalt der absoluten Sittlichkeit bestimmen, woraus der wahre Begriff und das Verhältniß der praktischen Wissenschaf-

ten sich ergeben wird. Da es hier zunächst auf die Bestimmung dieser hierin enthaltenen Verhältnisse ankommt, und also die Seite der Unendlichkeit heraus gehoben werden muß, so setzen wir das positive voraus, daß die absolute sittliche Totalität nichts anderes als ein Volk ist; was sich auch schon an dem negativen, das wir hier betrachten, in den folgenden Momenten desselben klar machen wird. — In der absoluten Sittlichkeit ist nun die Unendlichkeit oder die Form als das absolut negative nichts anders als das vorhin begriffene Bezwingen selbst in seinen absoluten Begriff aufgenommen, worin es sich nicht auf einzelne Bestimmtheiten bezieht, sondern auf die ganze Wirklichkeit und Möglichkeit derselben, nemlich das Leben selbst, also die Materie der unendlichen Form gleich ist; aber so, daß das positive derselben das absolut sittliche, nemlich das Angehören einem Volke ist; das Einsseyn mit welchem der Einzelne im negativen, durch die Gefahr des Todes allein auf eine unzweydeutige Art erweist. Durch die absolute Identität des unendlichen oder der Seite des Verhältnisses mit dem positiven gestalten sich die sittlichen Totalitäten, wie die Völker sind, constituiren sich als Individuen, und stellen sich hiemit als einzeln gegen einzelne Völker; diese Stellung und Individualität ist die Seite der Realität, ohne diese gedacht sind sie Gedankendinge; es wäre die Abstraction des Wesens ohne die absolute Form, welches Wesen eben dadurch wesenlos wäre. Diese Beziehung von Individualität zu Individualität ist ein Verhältniß, und darum eine gedoppelte; die eine die positive, das ruhige gleiche Nebeneinanderbestehen beyder im Frieden; die andere die negative, das Ausschließen einer durch die andere,

und beyde Beziehungen sind absolut nothwendig. Für die zweyte haben wir das vernünftige Verhältniß als ein in seinen Begriff aufgenommenes Bezwingen begriffen, oder als absolute formale Tugend, welche die Tapferkeit ist. Es ist durch diese zweyte Seite der Beziehung für Gestalt und Individualität der sittlichen Totalität die Nothwendigkeit des Krieges gesetzt, der, weil in ihm die freye Möglichkeit ist, daß nicht nur einzelne Bestimmtheiten, sondern die Vollständigkeit derselben als Leben vernichtet wird, und zwar für das Absolute selbst oder für das Volk, eben so die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen die Bestimmtheiten und gegen das Auge gewöhnen und festwerden derselben erhält, als die Bewegung der Winde die Seen vor der Fäulniß bewahrt, in welche sie eine dauernde Stille, wie die Völker ein dauernder, oder gar ein ewiger Frieden versetzen würde.

Dem so eben betrachteten negativen der Unendlichkeit, weil die Gestalt der sittlichen Totalität und die Individualität derselben als eine Einzelnheit nach aussen, und dieser ihre Bewegung als Tapferkeit bestimmt ist, ist die andere Seite unmittelbar verbunden; nemlich das Bestehen des Gegensatzes; eine ist Unendlichkeit, negativ, wie die andere; die erste ist die Negation der Negation, die Entgegensetzung gegen die Entgegensetzung; die zweyte die Negation und Entgegensetzung selbst in ihrem Bestehen als Bestimmtheiten oder mannichfaltige Realität. Diese Realitäten in ihrer reinen innern Formlosigkeit und Einfachheit, oder die Gefühle, sind im praktischen aus der Differenz sich reconstruirende und aus dem Aufgehobenseyn des differenzlosen Selbstgefühls, durch eine Vernichtung der Anschauungen hindurchgehende und

sich wiederherstellende Gefühle; physische Bedürfnisse und Genüsse, die für sich wieder in der Totalität gesetzt, in ihren unendlichen Verwicklungen Einer Nothwendigkeit gehorchen, und das System der allgemeinen gegenseitigen Abhängigkeit in Ansehung der physischen Bedürfnisse, und der Arbeit und Anhäuffung für dieselbe, und dieses als Wissenschaft das System der sogenannten politischen Oekonomie bleiben. Da dieses System der Realität ganz in der Negativität und in der Unendlichkeit ist, so folgt für sein Verhältniß zu der positiven Totalität, daß es von derselben ganz negativ behandelt werden, und seiner Herrschaft unterworfen bleiben muß; was seiner Natur nach negativ ist, muß negativ bleiben, und darf nicht etwas festes werden. Um zu verhindern, daß es sich nicht für sich constituire, und eine unabhängige Macht werde, ist es nicht genug, die Sätze aufzustellen, daß jeder das Recht habe, zu leben, daß in einem Volke das Allgemeine dafür sorgen müsse, daß jeder Bürger sein Auskommen habe, und daß eine vollkommene Sicherheit und Leichtigkeit des Erwerbes vorhanden sey; dieses letzte als absoluter Grundsatz gedacht, schlösse vielmehr eine negative Behandlung des Systems des Besitzes aus, und ließe es vollkommen gewähren, und sich absolut festsetzen; aber vielmehr muß das sittliche Ganze es in dem Gefühl seiner innern Nichtigkeit erhalten, und sein Emporschießen in Beziehung auf die Quantität, und die Bildung zu immer größerer Differenz und Ungleichheit, als worauf seine Natur geht, hindern; was auch in jedem Staate, mehr bewußtlos und in der Gestalt einer äußern Naturnothwendigkeit, der er überhoben zu seyn sich selbst wünschte, durch immer größern mit dem Wachsthum des Systems des Besitzes wachsenden Aufwand

des Staats selbst, und dem gemäß steigende Auflagen und also Verminderung des Besitzes und Erschwerung des Erwerbens, am meisten durch den Krieg, der was dahin geht in mannichfaltige Verwirrung bringt, so wie durch Eifersucht anderer Stände, und Bedrückung des Handels, theils mit Willen, theils wider ihren Willen durch Unverstand u. s. w., bis auf solche Grade bewirkt wird, in welchen die positive Sittlichkeit des Staats selbst, die Unabhängigkeit von dem rein reellen Systeme, und die Behauptung der negativen und einschränkenden Haltung erlaubt.

Die Realität in der Beziehung, in der sie so eben betrachtet worden ist, und von der physisches Bedürfniß, Genuß, Besitz, und die Objecte des Besitzes und Genusses verschiedene Seiten sind, ist reine Realität; sie drückt bloß die Extreme des Verhältnisses aus. Aber das Verhältniß enthält auch eine Idealität, eine relative Identität der entgegengesetzten Bestimmtheiten; und diese kann also nicht positiv absolut, sondern nur formal seyn. Durch die Identität, in welche das reelle in der Beziehung der Verhältnisse gesetzt wird, wird der Besitz Eigenthum, und überhaupt die Besonderheit, auch die lebendige, zugleich als ein Allgemeines bestimmt; wodurch die Sphäre des Rechts constituirt ist. — Was nun den Reflex des Absoluten in diesem Verhältniß betrifft, so ist er schon oben nach seiner negativen Seite gegen das Bestehen des reellen und bestimmten, als ein Bezwingen bestimmt worden; nach der positiven Seite für das Bestehen des reellen kann die Indifferenz in diesem bestimmten Stoffe sich nur als eine äußere, formale Gleichheit ausdrücken; und die Wissenschaft, die sich hierauf bezieht, kann nur darauf ge-

hen, theils die Abstuffungen der Ungleichheit, theils damit dieß möglich sey, die Art zu bestimmen, wie ein lebendiges, oder inneres überhaupt so objectiv und äußerlich zu setzen ist, damit es jener Bestimmung und Berechnung fähig sey. Auf diese oberflächliche Erscheinung ist die absolute Realität der Sittlichkeit in dieser Potenz durch das Bestehen der im Gegensatz vorhandenen Realität eingeschränkt. Nicht nur hat um der fixirten Bestimmtheit willen, welche eine absolute Entgegensetzung in sich schließt, das gleichsetzen und die Berechnung der Ungleichheit ihre Gränzen, und stößt wie die Geometrie auf Incommensurabilität, sondern, weil sie ganz in der Bestimmtheit, und doch nicht wie die Geometrie abstrahiren kann, sondern schlechthin, da sie in lebendigen Verhältnissen ist, immer ganze Convolute solcher Bestimmtheiten vor sich hat, auch schlechthin auf endlose Widersprüche. Diesem Widersprechen der Bestimmtheiten wird allerdings bey einer Anschauung durch Festsetzen und Festhalten an einzelnen Bestimmtheiten abgeholfen und ein Ende gemacht, als wodurch eine Entscheidung erfolgen kann; was noch immer besser ist, als daß keine erfolgt, denn weil in der Sache selbst nichts absolutes ist, so ist eigentlich das formelle, daß überhaupt entschieden und bestimmt wird, das wesentliche, aber ein ganz anderes ist, daß nach wahrhafter totaler Gerechtigkeit und Sittlichkeit auf diese Weise entschieden werde, welche gerade durch das Festsetzen und absolute Festhalten an den Bestimmtheiten unmöglich, allein in der Confusion derselben möglich, und durch unmittelbare sittliche Anschauung wirklich ist, welche die als absolut gesetzten Bestimmtheiten unterjocht, und allein das Ganze festhält. — Es ist, sagt Plato in seiner einfachen Sprache

über die beyden Seiten des endlosen Bestimmens der unendlichen Aufnahme der Qualitäten in den Begriff, und des Widerspruchs ihrer Einzelnheit gegen die Anschauung und dabey unter sich, es ist klar, daß zu der königlichen Kunst die Gesetzgebungskunst gehört; das beste aber ist, nicht daß die Gesetze gelten, sondern der Mann, der weise und königlich ist, weil das Gesetz nicht vermag, das, was aufs genauste und ganz allgemein das vortrefflichste und gerechteste wäre, vollkommen vorzuschreiben; weil die Ungleichheiten der Menschen und der Handlungen, und das niemals Ruhe halten der menschlichen Dinge nichts sich selbst gleiches bey keiner Sache über alle Seiten derselben und für alle Zeit in keiner Kunst dargestellt zu werden erlauben. Das Gesetz aber sehen wir gerade auf ein und dasselbe sich hinrichten, wie ein eigensinniger und roher Mensch, der nichts gegen seine Anordnung geschehen noch auch von jemand sich darüber fragen läßt, wenn einem etwas anderes besseres vorkommt, gegen das Verhältniß, das er festgesetzt hat; — es ist also unmöglich, daß für das nie sich selbst gleiche das sich durchaus selbst gleiche gut sey. — Daß an dem Gedanken, es sey in dieser Sphäre der menschlichen Dinge an sich seyendes und absolutes bestimmtes Recht und Pflicht möglich, festgehangen wird, kommt von der formalen Indifferenz, oder dem negativ absoluten, welches in der fixen Realität dieser Sphäre allein Platz hat, und welches allerdings an sich ist; aber insofern es an sich ist, ist es leer, oder es ist an ihm nichts absolutes, als gerade die reine Abstraction, der völlig inhaltlose Gedanke der Einheit. Es ist nicht etwa ein Schluß aus bisheriger Erfahrung, noch ist es als zufällige Unvoll-

kommenheit des concreten und der Ausführung einer apriori wahrhaften Idee zu betrachten, sondern es ist zu erkennen, daß, was hier Idee genannt wird und eine Hoffnung auf bessere Zukunft hierüber an sich nichtig, und daß eine vollkommene Gesetzgebung, so wie eine der Bestimmtheit der Gesetze entsprechende wahrhafte Gerechtigkeit im concreten der richterlichen Gewalt an sich unmöglich ist. Was jenes betrifft, so ist das Absolute, weil es in den Bestimmtheiten als solchen seyn soll, nur das unendliche, und es ist eben dieselbe empirische Unendlichkeit, und an sich endlose Bestimmbarkeit gesetzt, welche in dem Gedanken einer Vergleichung eines bestimmten Maaßes mit einer absolut unbestimmten Linie, oder einer bestimmten Linie mit einem absolut unbestimmten Maaße, des Messens einer unendlichen Linie, oder des absoluten Theilens einer bestimmten Linie gesetzt ist. Was das andere betrift, so werden von den ebenfalls unendlich vielen und unendlich verschieden geformten Anschauungen, welche der Gegenstand des richterlichen sind, jede mit der wachsenden Menge von Bestimmungen vielfacher bestimmt; jene Bildung von Unterscheidungen durch die Gesetzgebung macht jede einzelne Anschauung unterscheidbarer und gebildeter, und die Ausdehnung der Gesetzgebung ist nicht eine Annäherung zum Ziele einer positiven Vollkommenheit, die hier, wie oben gezeigt, keine Wahrheit hat, sondern nur das formale der zunehmenden Bildung. Und damit nun in dieser Mannichfaltigkeit das Eins der richterlichen Anschauung des Rechts und des Urtheils sich organisire, ein wahrhaftes Eins und Ganzes werde, ist absolut nothwendig, daß jede einzelne der Bestimmtheiten

modificirt, d. h. eben als eine absolute, für sich seyende, für was sie sich als Gesetz ausspricht, zum Theil aufgehoben, also ihr absolutseyn nicht respectirt werde; und von einer reinen Anwendung kann nicht die Rede seyn, denn eine reine Anwendung wäre das Setzen einzelner Bestimmtheiten mit Ausschließung anderer; aber durch ihr Seyn machen diese eben so die Anforderung, daß sie bedacht werden, damit die Gegenwirkung nicht durch Theile sondern durch das Ganze bestimmt selbst ein Ganzes sey. Dieser klaren und bestimmten Erkenntniß muß die leere Hoffnung und der formale Gedanke sowohl einer absoluten Gesetzgebung, als eines dem innern des Richters entzogenen Rechtsprechens unterliegen.

Es ist bey dem betrachteten System der Realität gezeigt worden, daß die absolute Sittlichkeit sich negativ gegen dasselbe verhalten müsse, in demselben ist das Absolute, wie es unter der fixen Bestimmtheit desselben erscheint, als negativ = absolutes, als Unendlichkeit gesetzt, die sich gegen den Gegensatz als formale, relative, abstracte Einheit darstellt; in jenem negativen Verhalten feindlich, in diesem selbst unter seiner Herrschaft; in keinem indifferent gegen dasselbe. Aber die Einheit, welche Indifferenz der entgegengesetzten ist, und sie in sich vernichtet und begreift, und die Einheit, welche nur formale Indifferenz, oder die Identität des Verhältnisses bestehender Realitäten ist, müssen selbst schlechthin als Eines seyn, durch vollkommene Aufnahme des Verhältnisses in die Indifferenz selbst. Das heißt, das absolute sittliche muß sich als Gestalt, denn das Verhältniß ist die Abstraction der Seite der Gestalt, vollkommen organisiren.

Indem das Verhältniß in der Gestalt schlechthin indifferenzirt wird, hört es nicht auf, die Natur des Verhältnisses zu haben; es bleibt ein Verhältniß der organischen zur unorganischen Natur. Aber, wie oben gezeigt, ist das Verhältniß, als Seite der Unendlichkeit, selbst ein gedoppeltes; das einemal insofern die Einheit oder das ideelle, das andremal insofern das Viele oder das reelle das erste und herrschende ist. Nach jener Seite ist es eigentlich in der Gestalt, und in der Indifferenz; und die ewige Unruhe des Begriffs oder der Unendlichkeit ist theils in der Organisation selbst, sich selbst aufzehrend, und die Erscheinung des Lebens, das rein quantitative, hingebend daß es als sein eignes Saamenkorn aus seiner Asche ewig zu neuer Jugend sich emporhebe; — theils seine Differenz nach außen ewig vernichtend, und vom Unorganischen sich nährend, und es producirend, aus der Indifferenz eine Differenz, oder ein Verhältniß einer unorganischen Natur hervorrufend, und dasselbe wieder aufhebend, und sie wie sich selbst verzehrend; wir werden gleich sehen, was diese unorganische Natur des sittlichen ist. Aber zweytens ist in dieser Seite des Verhältnisses oder der Unendlichkeit auch das Bestehen des vernichteten gesetzt, denn eben da der absolute Begriff das Gegentheil seiner selbst ist, ist mit seiner reinen Einheit und Negativität auch das Seyn der Differenz gesetzt; oder das Vernichten setzt etwas, was es vernichtet, oder das reelle; und so wäre eine für die Sittlichkeit unüberwindliche Wirklichkeit und Differenz; die Individualität, welche durch den Sitz, den die Unendlichkeit hier in der ganzen Kraft ihres Gegensatzes aufgeschlagen hat, und nicht bloß der Möglich-

keit nach, sondern actu, der Wirklichkeit nach im Gegensatze ist, vermöchte nicht sich von der Differenz zu reinigen, und in die absolute Indifferenz sich aufzunehmen. Daß beides das Aufgehobenseyn des Gegensatzes und das Bestehen desselben nicht nur ideell, sondern auch reell sey, ist überhaupt das Setzen einer Abtrennung und Aussonderung, so daß die Realität, in welcher die Sittlichkeit objectiv ist, getheilt sey in einen Theil, welcher absolut in die Indifferenz aufgenommen ist, und in einen, worin das reelle als solches bestehend, also relativ identisch ist und nur den Widerschein der absoluten Sittlichkeit in sich trägt. Es ist hiemit gesetzt ein Verhältniß der absoluten Sittlichkeit, die ganz innwohnend in den Individuen und ihr Wesen sey, zu der relativen Sittlichkeit, die ebenso in Individuen reell ist. Anders kann die sittliche Organisation in der Realität sich nicht rein erhalten, als daß die allgemeine Verbreitung des negativen in ihr gehemmt, und auf Eine Seite gestellt sey. Wie nun in dem bestehenden reellen die Indifferenz erscheint, und formale Sittlichkeit ist, ist oben gezeigt worden. Der Begriff dieser Sphäre ist das reelle praktische, subjectiv betrachtet der Empfindung oder des physischen Bedürfnisses und Genusses, objectiv — der Arbeit und des Besitzes; und dieses praktische, wie es nach seinem Begriff geschehen kann, in die Indifferenz aufgenommen, ist die formale Einheit, oder das Recht, das in ihm möglich ist; über welchen beyden das Dritte als das absolute oder das sittliche ist; die Realität aber der Sphäre der relativen Einheit, oder des praktischen und rechtlichen ist in dem Systeme seiner Totalität als eigener Stand constituirt. So bilden

nach der absoluten Nothwendigkeit des Sittlichen zwey Stände, wovon der eine als Stand der Freyen, das Individuum der absoluten Sittlichkeit, dessen Organe die einzelnen Individuen sind; und das von Seiten seiner Indifferenz betrachtet der absolute lebendige Geist, von Seiten seiner Objectivität die lebendige Bewegung und der göttliche Selbstgenuß dieses Ganzen in der Totalität der Individuen als seiner Organe und Glieder ist; dessen formale oder negative Seite aber ebenso die absolute seyn muß, nemlich Arbeit, die nicht auf das Vernichten einzelner Bestimmtheiten geht, sondern auf den Tod, und deren Product ebenso nicht einzelnes sondern das Seyn und die Erhaltung des Ganzen der sittlichen Organisation ist. Diesem Stande weißt Aristoteles als sein Geschäft das an, wofür die Griechen den Nahmen politevein hatten, was in und mit und für sein Volk leben, ein allgemeines dem öffentlichen ganz gehöriges Leben führen ausdrückt; — oder das philosophiren; welche beyde Geschäfte Plato nach seiner höhern Lebendigkeit, nicht getrennt, sondern schlechthin verknüpft seyn will. — Alsdenn ein Stand der nicht freyen, welcher in der Differenz des Bedürfnisses und der Arbeit, und im Rechte und der Gerechtigkeit des Besitzes und Eigenthumes ist; dessen Arbeit auf die Einzelheit geht, und also die Gefahr des Todes nicht in sich schließt. Zu welchen der dritte Stand gerechnet werden muß, der in der Rohheit seiner nicht bildenden Arbeit nur mit der Erde als Element zu thun und dessen Arbeit das Ganze des Bedürfnisses im unmittelbaren Object ohne Zwischenglieder vor sich hat, also selbst eine gediegene Totalität und Indifferenz wie ein Element ist, hiemit

sich außer der Differenz des Verstandes des zweyten Standes, seine Leiber und seinen Geist in der Möglichkeit formeller absoluter Sittlichkeit, der Tapferkeit und eines gewaltsamen Todes erhält, also den ersten Stand nach der Masse und dem elementarischen Wesen zu vermehren vermag. Diese beyden Stände überheben den ersten des Verhältnisses, in welchem die Realität theils in ihrer ruhenden theils in ihrer thätigen Beziehung, als Besitz und Eigenthum und als Arbeit fixirt ist; nach der Weise, wie auf eine zur Zeit sich hierauf beschränkende Art unter den neuern Völkern nach und nach die erwerbende Klasse aufgehört, Kriegsdienste zu thun, und die Tapferkeit sich gereinigter zu einem besondern Stande gebildet hat, der durch jene des Erwerbens überhoben, und welchem Besitz und Eigenthum wenigstens etwas zufälliges ist. Die Constitution jenes zweyten Standes, ihrer Materie nach, bestimmt Plato so, daß wie die königliche Kunst diejenigen, welche der tapfern und gezügelten Sitte und welche andere sonst zur Tugend treibt, nicht theilhaftig zu werden vermögen, sondern nur dessen, was zur Gottlosigkeit, und Uebermuth und Ungerechtigkeit durch seine böse gewaltsame Natur hinstößt, durch Tod und Verbannung und die letzte Schmach bezwingt und auswirft; daß die königliche Kunst dagegen die Naturen, die in Rohheit und Niedrigkeit liegen, zum knechtischen Geschlechte unterjocht; und Aristoteles erkennt dasjenige dazu gehörig, was durch seine Natur nicht sein eigen, sondern eines andern ist, was sich wie Leib zu einem Geiste verhält.

Aber das Verhältniß dieses, was durch seine Natur eines andern ist, und seinen Geist nicht in sich selbst hat,

zu der absolut selbstständigen Individualität vermag seiner Form nach ein gedoppeltes zu seyn; nemlich entweder ein Verhältniß der Individuen dieses Standes als besondern zu den Individuen des ersten als besondern; oder von allgemeinem zu allgemeinem. Jenes Verhältniß der Sclaverey ist in der empirischen Erscheinung der Universalität des römischen Reichs von selbst verschwunden, in dem Verluste der absoluten Sittlichkeit, und mit der Erniedrigung des edlen Standes sind sich die beyden vorher besondern Stände gleich geworden, und mit dem Aufhören der Freyheit hat nothwendig die Sclaverey aufgehört. Indem das Princip der formellen Einheit und der Gleichheit geltend werden mußte, hat es überhaupt den innern wahrhaften Unterschied der Stände aufgehoben, und vors erste nicht die obengesetzte Absonderung von Ständen, noch weniger die durch sie bedingte Form der Absonderung derselben zu Stande gebracht, nach welcher sie unter der Form der Allgemeinheit nur als ganzer Stand zum ganzen Stand im Verhältnisse der Herrschaft und der Abhängigkeit sind, so daß auch in diesem Verhältnisse die beyden, die in der Beziehung sind, allgemeine bleiben; wie hingegen im Verhältniß der Sclaverey die Form der Besonderheit die bestimmende desselben, und nicht Stand gegen Stand, sondern diese Einheit eines jeden Theils in der realen Beziehung aufgelößt ist, und die einzelnen von einzelnen abhängig sind. Das Princip der Allgemeinheit und Gleichheit hat sich zuerst des Ganzen so bemächtigen müssen, daß es an die Stelle einer Absonderung eine Vermischung beyder Stände setzte; in dieser Vermischung unter dem Gesetz der formalen Einheit ist in Wahrheit der erste

Stand ganz aufgehoben, und der zweyte zum alleinigen Volk gemacht; das Bild von welcher Veränderung Gibbon in diesen Zügen ausdrückt: der lange Friede und die gleichförmige Herrschaft der Römer führte ein langsames und geheimes Gift in die Lebenskräfte des Reichs. Die Gesinnungen der Menschen waren allmählig auf Eine Ebene gebracht, das Feuer des Genius ausgelöscht, und selbst der militärische Geist verdunstet. Der persönliche Muth blieb, aber sie besaßen nicht mehr diesen öffentlichen Muth, welcher von der Liebe zur Unabhängigkeit, dem Sinne der National-Ehre, der Gegenwart der Gefahr, und der Gewohnheit zu befehlen genährt wird; sie empfingen Gesetze und Befehlshaber von dem Willen ihres Monarchen, und die Nachkommenschaft der kühnsten Häupter war mit dem Rang von Bürgern und Unterthanen zufrieden; die höher strebenden Gemüther sammelten sich zu der Fahne der Kayser; und die verlassenen Länder, politischer Stärke oder Einheit beraubt, sanken unmerklich in die matte Gleichgültigkeit des Privatlebens. — Mit diesem allgemeinen Privatleben, und für den Zustand, in welchem das Volk nur aus einem zweyten Stande besteht, ist unmittelbar das formale Rechtsverhältniß, welches das Einzelnseyn fixirt und absolut setzt, vorhanden, und es hat sich auch die vollständigste Ausbildung der auf dasselbe sich beziehenden Gesetzgebung aus einer solchen Verdorbenheit und universellen Erniedrigung gebildet und entwickelt. Dieses System von Eigenthum und Recht, das um jenes Festseyns der Einzelnheit willen in nichts absolutem und ewigem, sondern ganz im endlichen und formellen ist, muß reell abgeson-

dert und ausgeschieden von dem edlen Stande, sich in einem eigenen Stande constituiren, und hier dann in seiner ganzen Länge und Breite sich ausdehnen können. Es gehören ihm theils die für sich untergeordneten und im formellen bleibenden Fragen über den rechtlichen Grund von Besitz, Vertrag u. s. w. an, theils aber überhaupt die ganze endlose Expansion der Gesetzgebung über, wie Plato die Rubriken dieser Dinge aufführt, „diese gerichtlichen Gegenstände der Verträge einzelner gegen einzelne über Sachen oder Handarbeiten, wie auch der Injurien und Schläge, Anordnungen über Competenz und Bestellungen von Richtern; und wo ein Eintreiben oder Auflegen von Zöllen auf den Märkten und Häfen nothwendig sey, — als worüber schönen und guten Männern vorzuschreiben nicht würdig ist; denn sie werden das Viele, was darüber festgesetzt werden muß, von selbst leicht finden, wenn Gott ihnen den Segen einer wahrhaft sittlichen Verfassung gibt. Wo aber dieß nicht der Fall ist, so erfolgt, daß sie das Leben damit zubringen, vieles dergleichen festzusetzen und zu verbessern, meynend, sie werden des besten sich endlich bemächtigen; daß sie leben, wie Kranke, die aus Unenthaltsamkeit nicht aus ihrer schlechten Diät treten wollen, und durch die Heilmittel nichts bewirken, als mannichfaltigere und größere Krankheiten zu erzeugen, während sie immer hoffen, wenn jemand ihnen ein Mittel räth, von diesem gesund zu werden; eben so possierlich sind diejenigen, welche Gesetze über die angeführten Dinge geben, und daran immer bessern, in der Meynung, darüber ein Ende zu erreichen, — unwissend, daß sie in der That gleichsam die Hydra zer-

schneiden.“ — „Wenn es nun wahr ist, daß mit zunehmender Zügellosigkeit und Krankheit in dem Volke die vielen Gerichtshöfe sich öffnen, und einer schlechten und schimpflichen Zucht kein größeres Zeichen gefunden werden kann, als daß vortrefflicher Aerzte und Richter nicht nur die schlechten und die Handwerker bedürfen, sondern auch die, welche in einer freyen Bildung gezogen zu seyn sich rühmen, eine von andern als Herrn und Richtern auferlegte Gerechtigkeit zu haben genöthigt sind, und viele Zeit vor Gerichten mit klagen und vertheidigen zubringen,“ — wenn dieses System zugleich als allgemeiner Zustand sich da entwickeln, und die freye Sittlichkeit zerstören muß, wo sie mit jenen Verhältnissen vermischt, und von denselben, und ihren Folgen nicht ursprünglich gesondert ist, so ist nothwendig, daß dieses System mit Bewußtseyn aufgenommen, in seinem Recht erkannt, von dem edlen Stande ausgeschlossen, und ihm ein eigener Stand, als sein Reich eingeräumt sey, worin es sich festsetzen und an seiner Verwirrung und der Aufhebung einer Verwirrung durch eine andere, seine völlige Thätigkeit entwickeln könne. Es bestimmt sich hienach die Potenz dieses Standes so, daß er in dem Besitz überhaupt und in der Gerechtigkeit, die hierin über Besitz möglich ist, sich befindet, daß er zugleich ein zusammenhängendes System constituire, und unmittelbar dadurch, daß das Verhältniß des Besitzes in die formelle Einheit aufgenommen ist, jeder einzelne, da er an sich eines Besitzes fähig ist, gegen Alle, als allgemeines, oder als Bürger, in dem Sinne als bourgeois, sich verhält; für die politische Nullität, nach der die Mitglieder dieses Standes Privatleute sind, den Er-

saß in den Früchten des Friedens und des Erwerbes, und in der vollkommenen Sicherheit des Genusses derselben findet, sowohl insofern sie aufs einzelne als auf das Ganze desselben geht; auf das Ganze aber geht die Sicherheit für jeden einzelnen, insofern er der Tapferkeit überhoben und der Nothwendigkeit, die dem ersten Stande angehört, sich der Gefahr eines gewaltsamen Todes auszusetzen entnommen ist, welche Gefahr für den einzelnen die absolute Unsicherheit alles Genusses und Besitzes und Rechts ist. Durch diese aufgehobene Vermischung der Principien und die constituirte und bewußte Sonderung derselben, erhält jedes sein Recht, und es ist allein dasjenige zu Stande gebracht, was seyn soll, die Realität der Sittlichkeit als absoluter Indifferenz, und zugleich ebenderselben als des reellen Verhältnisses im bestehenden Gegensatze, so daß das letztere von dem erstern bezwungen ist, und daß dieses Bezwingen selbst indifferentiirt und versöhnt ist. Welche Versöhnung eben in der Erkenntniß der Nothwendigkeit und in dem Rechte besteht, welches die Sittlichkeit ihrer unorganischen Natur und den unterirdischen Mächten giebt, indem sie ihnen ein Theil ihrer selbst überläßt und opfert; denn die Kraft des Opfers besteht in dem Anschauen und Objectiviren der Verwicklung mit dem unorganischen, durch welche Anschauung diese Verwicklung gelöst, das unorganische abgetrennt, und als solches erkannt, hiemit selbst in die Indifferenz aufgenommen ist; das lebendige aber, indem es das, was es als einen Theil seiner selbst weiß, in dasselbe legt, und dem Tode opfert, dessen Recht zugleich anerkannt und zugleich sich davon gereinigt hat.

Es ist dieß nichts anders als die Aufführung der Tragödie im sittlichen, welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt, daß es sich ewig in die Objectivität gebiert, in dieser seiner Gestalt hiemit sich dem Leiden und dem Tode übergibt; und sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit erhebt. Das Göttliche in seiner Gestalt und Objectivität hat unmittelbar eine gedoppelte Natur, und sein Leben ist das absolute Einsseyn dieser Naturen; aber die Bewegung des absoluten Widerstreites dieser zwey Naturen stellt sich an der göttlichen, welche darin sich begriffen hat, als Tapferkeit dar, mit welcher sie von dem Tode der andern widerstreitenden sich befreyt, jedoch durch diese Befreyung ihr eignes Leben gibt, denn dieses ist nur in dem Verbundenseyn mit diesem andern, aber eben so absolut aus ihm aufersteht, denn in diesem Tode, als der Aufopferung der zweyten Natur, ist der Tod bezwungen; — an der andern erscheinend aber stellt sich die göttliche Bewegung so dar, daß die reine Abstraction dieser Natur, welche eine bloß unterirdische, reine negative Macht wäre, durch die lebendige Vereinigung mit der göttlichen aufgehoben ist, daß diese in sie hineinscheint und sie durch dieß ideelle einsseyn im Geist zu ihrem ausgeföhnten lebendigen Leibe macht, der als der Leib zugleich in der Differenz und in der Vergänglichkeit bleibt, und durch den Geist das göttliche, als ein sich fremdes anschaut. — Das Bild dieses Trauerspiels näher für das sittliche bestimmt, ist der Ausgang jenes Processes der Eumeniden, als der Mächte des Rechts, das in der Differenz ist, und Apollo's, des Gottes des indifferenten Lichtes, über Orest, vor der sittlichen Organisation, dem

Volke Athens; welches menschlicher Weise als Areopagus Athens in die Urne beyder Mächte gleiche Stimmen legt, das Nebeneinanderbestehen beyder anerkennt, allein so den Streit nicht schlichtet, und keine Beziehung und Verhältniß derselben bestimmt; aber göttlicher Weise als die Athene Athens, den durch den Gott selbst in die Differenz verwickelten diesem ganz wiedergibt, und mit der Scheidung der Mächte, die an dem Verbrecher beyde Theil hatten, auch die Versöhnung so vornimmt, daß die Eumeniden von diesem Volke, als göttliche Mächte geehrt würden, und ihren Sitz jetzt in der Stadt hätten, so daß ihre wilde Natur des Anschauens der ihrem unten in der Stadt errichteten Altare gegenüber auf der Burg hoch thronenden Athene genösse, und hiedurch beruhigt wäre.

Wenn die Tragödie darinn ist, daß die sittliche Natur ihre unorganische, damit sie sich nicht mit ihr verwickele, als ein Schicksal von sich abtrennt und sich gegenüber stellt, und durch die Anerkennung desselben in dem Kampfe, mit dem göttlichen Wesen, als der Einheit von beydem, versöhnt ist, so wird dagegen, um dieses Bild auszuführen, die Komödie überhaupt auf die Seite der Schicksallosigkeit fallen; entweder daß sie innerhalb der absoluten Lebendigkeit, und also nur Schattenbilder von Gegensätzen oder Scherze von Kämpfen mit einem gemachten Schicksal und erdichteten Feinde, oder innerhalb der Nichtlebendigkeit fällt, und also nur Schattenbilder von Selbstständigkeit und von Absolutheit darstellt; jene die alte oder göttliche Komödie, diese die moderne Komödie. Die göttliche Komödie, ist ohne Schick-

sal, und ohne wahrhaften Kampf, darum daß in ihr die absolute Zuversicht und Gewißheit der Realität des Absoluten ohne Gegensatz ist, und was als Gegensatz eine Bewegung in diese vollkommene Sicherheit und Ruhe bringt, nur ein ernstloser, keine innere Wahrheit habender Gegensatz ist; dieser Gegensatz stelle sich nun dar gegen die fremd und außerhalb erscheinende aber in absoluter Gewißheit dastehende Göttlichkeit, als der Rest oder Traum eines Bewußtseyns vereinzelter Selbstständigkeit, auch als ein zwar fixirtes und festgehaltenes Bewußtseyn der Eigenheit, aber dasselbe in völliger Ohnmacht und Kraftlosigkeit; — oder aber stelle sich der Gegensatz auch in einer selbstempfundenen und in sich bewußten Göttlichkeit dar, welche mit Bewußtseyn sich Gegensätze und Spiele erzeugt, in denen sie mit absolutem Leichtsinn einzelne ihrer Glieder an das Erringen eines bestimmten Preises setzt, und ihre mannichfaltigen Seiten und Momente sich zur vollkommenen Individualität ausgebähren und zu eigenen Organisationen sich bilden läßt, so wie sie überhaupt auch als Ganzes ihre Bewegungen nicht als Bewegungen gegen ein Schicksal, sondern als Zufälligkeiten nehmen kann, sich selbst für unüberwindlich, den Verlust für nichts achtend, der absoluten Herrschaft über jede Eigenheit und Ausschweifung gewiß, und sich dessen bewußt, was Plato in anderer Rücksicht sagt, daß eine Polis eine zum bewundern starke Natur hat. Eine solche sittliche Organisation wird so z. B. ohne Gefahr und Angst oder Neid einzelne Glieder zu Extremen des Talents in jeder Kunst und Wissenschaft und Geschicklichkeit hinaustreiben, und sie darinn zu etwas besonderem ma-

chen; ihrer selbst sicher, daß solche göttliche Monstruositäten der Schönheit ihrer Gestalt nicht schaden, sondern komische Züge sind, die einen Moment ihrer Gestalt erheitern; als solche heitre Erhöhungen einzelner Züge werden wir, um ein bestimmtes Volk anzuführen, den Homer, Pindar, Aeschylus, Sophocles, Plato, Aristophanes, u. s. w. ansehen können, aber auch sowohl in der ernsthaften Reaction gegen die ernsthafter werdende Besonderung des Sokrates, und vollends in der Reue darüber, als in der pullulirenden Menge und hohen Energie der zugleich aufkeimenden Individualisirungen nicht verkennen, daß das die innre Lebendigkeit damit in ihre Extreme herauszutreten, in der Reife dieser Saamenkörner ihre Kraft, aber auch die Nähe des Todes dieses Körpers, der sie trug, ankündigte, und die Gegensätze, die sie überhaupt hervorrief, und vorher selbst in ihrem ernsthaftern und weitgreiffendern Aussehen, wie Kriege, als Zufälligkeiten und mit gleichem Leichtsinn erregen und betreiben konnte, nicht mehr für Schattenbilder, sondern für ein übermächtig werdendes Schicksal nehmen mußte.

Auf einer andern Seite aber ist die andere Komödie; deren Verwicklungen ohne Schicksal und ohne wahrhaften Kampf sind, weil die sittliche Natur in jenem selbst befangen ist; die Knoten schürzen sich hier nicht in spielenden, sondern in für diesen sittlichen Trieb ernsthaften, für den Zuschauer aber komischen Gegensätzen, und die Rettung gegen sie wird in einer Affectation von Charakter und Absolutheit gesucht, die sich beständig getäuscht und abgesetzt findet. Der sittliche Trieb, (denn es ist nicht die bewußte absolute sittliche Natur, die in dieser Komö-

die spielt) muß, um es kurz zu sagen, das bestehende in die formale und negative Absolutheit des Rechts verwandeln, und dadurch seiner Angst die Meynung von Festigkeit für seinen Besitz geben, seine Habseligkeiten durch Tractate und Verträge und alle erdenklichen Verklausirungen zu etwas sicherem und gewissem erheben, die Systeme darüber aus Erfahrung und Vernunft, als der Gewißheit und Nothwendigkeit selbst, deduciren, und mit den tiefsinnigsten Räsonnements begründen, — aber, wie unterirdische Geister bey dem Dichter, die Pflanzungen, die sie in den höllischen Wüsteneyen anlegten, vom nächsten Sturmwinde weggefegt sahen, so durch die nächste Umwendung oder gar Emporrichtung des Erdengeistes, halbe und ganze Wissenschaften weggeschwemmt, die aus Erfahrung und Vernunft bewiesen waren, ein Rechts-System durch das andere verdrängt, hier Humanität an die Stelle von Härte, dort zu gleicher Zeit den Willen der Macht an die Stelle der Vertrags-Sicherheit treten, und im wissenschaftlichen wie in der Wirklichkeit die wohlerworbendsten und versichertsten Besitzungen von Grundsätzen und Rechten verheert sehen — und entweder meynen, es seyen die eignen über dem Schicksal mit Vernunft und Willen schwebenden Bemühungen, die in solchem Stoff sich abarbeiten, und die solche Veränderungen hervorgebracht hätten; oder auch sich über sie als unerwartetes und nicht gehöriges ereifern, und zuerst alle Götter gegen solche Nothwendigkeit anrufen, und dann sich darein fügen; in beyden Fällen gibt der sittliche Trieb, der in diesen Endlichkeiten eine absolute Unendlichkeit sucht, nur die Farce seines Glaubens und seiner nicht

sterbenden Täuschung, die am finstersten, wo sie am hellsten, schon im Verlust und Unrecht ist, wo sie in den Armen der Gerechtigkeit, Zuverlässigkeit und des Genusses selbst zu ruhen meynt.

Die Komödie trennt die zwey Zonen des sittlichen so von einander ab, daß sie jede rein für sich gewähren läßt, daß in der einen die Gegensätze und das Endliche ein wesenloser Schatten, in der andern aber das Absolute eine Täuschung ist; das wahrhafte und absolute Verhältniß aber ist, daß die eine im Ernste in die andere scheint, jede mit der andern in leibhafter Beziehung und daß sie füreinander gegenseitig das ernste Schicksal sind; das absolute Verhältniß ist also im Trauerspiel aufgestellt.

Denn obwohl in der lebendigen Gestalt oder der organischen Totalität der Sittlichkeit dasjenige, was die reelle Seite derselben ausmacht, im Endlichen ist, und darum zwar an und für sich sein leibliches Wesen nicht vollkommen in ihre Göttlichkeit aufnehmen kann, so drückt es jedoch schon an sich selbst ihre absolute Idee aber verzogen aus; sie vereinigt zwar die als Nothwendigkeit auseinandergehaltenen Momente derselben nicht zur absoluten Unendlichkeit in sich innerlich, sondern hat diese Einheit nur als eine nachgeahmte negative Selbstständigkeit, nemlich als Freyheit des Einzelnen; aber es ist doch dieses reelle Wesen schlechthin der absoluten indifferenten Natur und Gestalt der Sittlichkeit verbunden; wenn es dieselbe nur als ein fremdes anschauen muß, so schaut es sie doch an, und ist im Geiste Eins mit ihr. Es ist, selbst für dasselbe, schlechthin das erste, daß die ganz reine und

indifferente Gestalt und das sittliche absolute Bewußtseyn seye, und das zweyte ist das gleichgültige, daß es als das reelle sich zu ihm nur als dessen empirisches Bewußtseyn verhalte; wie es das Erste ist, daß ein absolutes Kunstwerk sey, und erst das zweyte, ob dieser bestimmte einzelne dessen Urheber sey, oder nur dasselbe anschaue und genieße. So nothwendig jene Existenz des absoluten ist, so nothwendig ist auch diese Vertheilung, daß einiges der lebendige Geist, das absolute Bewußtseyn und die absolute Indifferenz des ideellen und reellen der Sittlichkeit selbst sey, anderes aber dessen leibliche und sterbliche Seele und sein empirisches Bewußtseyn, das seine absolute Form und das innere Wesen nicht vollkommen vereinigen darf, aber doch der absoluten Anschauung als eines gleichsam ihm fremden genießt, und für das reelle Bewußtseyn, durch Furcht und Vertrauen so wie durch Gehorsam mit ihm eins ist, für das ideelle aber in der Religion, dem gemeinschaftlichen Gott und dem Dienste desselben sich ganz mit ihm vereinigt.

Aber das, was wir unter der äußern Form des ersten Standes auf die eine Seite gestellt haben, ist das reale absolute Bewußtseyn der Sittlichkeit. Es ist Bewußtseyn, und also solches nach der negativen Seite reine Unendlichkeit, und die höchste Abstraction der Freyheit, d. i. das bis zu seiner Aufhebung getriebene Verhältniß des Bezwingens, oder der freye gewaltsame Tod; — nach der positiven Seite aber ist das Bewußtseyn die Einzelnheit und Besonderheit des Individuums. Aber dieses an sich Negative, nemlich das Bewußtseyn überhaupt, von dem die angezeigten Unterscheidungen nur sei

ne beyden Seiten sind, ist absolut in das positive, seine Besonderheit und Unendlichkeit oder Idealität absolut in das Allgemeine und Reale auf eine vollkommene Weise aufgenommen; welches Einsseyn die Idee des absoluten Lebens der Sittlichkeit ist. In diesem Einsseyn der Unendlichkeit und der Realität in der sittlichen Organisation scheint die göttliche Natur, von welcher Plato sagt, daß sie ein unsterbliches Thier sey, dessen Seele und Leib aber auf ewig zusammengebohren sind, den Reichthum ihrer Mannichfaltigkeit zugleich in der höchsten Energie der Unendlichkeit und Einheit darzustellen, welche die ganz einfache Natur des ideellen Elements wird. Denn das vollkommenste Mineral stellt zwar in jedem Theil, der von einer Masse abgesondert wird, die Natur des ganzen vor, aber seine ideelle Form ist sowohl als innere des Bruchs, als auch als die äußere der Krystallisation ein Außereinander, und nicht wie in den Elementen des Wassers, Feuers und der Luft ist jeder besondere Theil die vollkommene Natur und der Repräsentant des Ganzen sowohl dem Wesen als der Form oder Unendlichkeit nach. Nicht weniger ist auch die reelle Form desselben nicht von der wahrhaften Identität der Unendlichkeit durchdrungen, sondern seine Sinne haben kein Bewußtseyn, sein Licht ist eine einzelne Farbe, und sieht nicht; oder ist es die Indifferenz derselben, so ist kein Hemmungspunkt gegen ihren Durchgang durch sich; sein Ton tönt angeschlagen von einem fremden, aber nicht aus sich; sein Geschmack schmeckt nicht, sein Geruch riecht nicht, seine Schwere und Härte fühlt nicht; wenn es nicht der Einzelnheit der Bestimmungen des Sinnes angehört, sondern sie in der

Indifferenz vereinigt, ist es die unentfaltete, verschlossene Differenzlosigkeit, nicht die sich in sich trennende und ihre Trennung unterjochende Einheit; so wie auch die Elemente, die in allen ihren Theilen sich gleich sind, nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit der Differenzen, und nur die Indifferenz unter der Form der Quantität, nicht als Indifferenz des qualitativgesetzten in sich haben. Die Erde aber als das organische und individuelle Element breitet sich durch das System seiner Gestalten von der ersten Starrheit und Individualität an in qualitatives und Differenz aus, und resumirt sich erst in der absoluten Indifferenz der sittlichen Natur allein in die vollkommene Gleichheit aller Theile und das absolute reale Einsseyn des einzelnen mit dem Absoluten — in den ersten Aether, welcher aus seiner sich selbst gleichen, flüssigen und weichen Form seine reine Quantität durch die individuellen Bildungen in Einzelheit und Zahl zerstreut, und dieses absolut spröde und rebellische System dadurch vollkommen bezwingt, daß die Zahl zur reinen Einheit und zur Unendlichkeit geläutert, und Intelligenz wird, und so das negative, dadurch daß es absolut negativ wird, — denn der absolute Begriff ist das absolute unmittelbare Gegentheil seiner selbst, und das Nichts ist, wie ein Alter sagt, nicht weniger als das Etwas, — mit dem positiv absoluten vollkommen Eins seyn kann; und in der Intelligenz ist die Form oder das ideelle absolute Form, und als solche reell, und in der absoluten Sittlichkeit die absolute Form mit der absoluten Substanz aufs wahrhafteste verbunden. Von den Individualitäten der Bildungen, welche zwischen der einfachen Substanz

in der Realität, als reinem Aether, und zwischen ihr als der Vermählung mit der absoluten Unendlichkeit liegen, kann keine die Form und qualitative Einheit, es sey durch die quantitative, elementarische Gleichheit der Ganzen und der Theile, oder in höhern Bildungen durch die ins einzelnere der Theile gehende Individualisirung, und zugleich die formelle Vereinigung derselben zu einem Ganzen durch die Gesellschaftlichkeit der Blätter der Pflanzen, des Geschlechts, des heerdeweisen Lebens und gemeinsamen Arbeitens der Thiere, zur absoluten Indifferenz mit dem Wesen und der Substanz bringen, welche in der Sittlichkeit ist; weil in der Intelligenz allein die Individualisirung zu dem absoluten Extrem, nemlich zum absoluten Begriffe, das negative bis zum absolut negativen, das unvermittelte Gegentheil seiner selbst zu seyn, getrieben ist. Diese ist also allein fähig, indem sie absolute Einzelnheit ist, absolute Allgemeinheit zu seyn, indem sie absolute Negation und Subjectivität ist, absolute Position und Objectivität, indem absolute Differenz und Unendlichkeit, absolute Indifferenz, und die Totalität actu in der Entfaltung aller Gegensätze, und potentia in dem absoluten vernichtet und einsseyn derselben, die höchste Identität der Realität und Idealität zu seyn. Wenn der Aether seine absolute Indifferenz in den Lichtindifferenzen zur Mannichfaltigkeit herausgeworfen, und in den Blumen der Sonnensysteme seine innere Vernunft und Totalität in die Expansion herausgebohren hat, aber jene Lichtindividuen in der Vielheit zerstreut sind; diejenigen aber, welche die kreisenden Blätter dieser bilden, sich in starrer Individualität gegen jene verhalten

müssen, und so der Einheit jener die Form der Allgemeinheit, der Einheit dieser die reine Einheit mangelt, und keine von beyden den absoluten Begriff als solchen in sich trägt, so ist in dem Systeme der Sittlichkeit die außereinandergefaltete Blume des himmlischen Systems zusammengeschlagen, und die absoluten Individuen in die Allgemeinheit vollkommen zusammengeeint, und die Realität oder der Leib aufs höchste eins mit der Seele, weil die reelle Vielheit des Leibes selbst nichts anderes ist, als die abstracte Idealität, die absoluten Begriffe, reine Individuen, wodurch diese selbst das absolute System zu seyn vermögen. Deßwegen, wenn das Absolute das ist, daß es sich selbst anschaut, und zwar als sich selbst, und jene absolute Anschauung, und dieses Selbsterkennen, jene unendliche Expansion, und dieses unendliche Zurücknehmen derselben in sich selbst, schlechthin Eins ist, so ist, wenn beydes als Attribute reell sind, der Geist höher als die Natur; denn wenn diese das absolute Selbstanschauen und die Wirklichkeit der unendlich differentiirten Vermittlung und Entfaltung ist, so ist der Geist, der das Anschauen seiner als seiner selbst oder das absolute Erkennen ist, in dem Zurücknehmen des Universums in sich selbst, sowohl die auseinandergeworfene Totalität dieser Vielheit, über welche er übergreift, als auch die absolute Idealität derselben, in der er dieß Außereinander vernichtet, und in sich als den unvermittelten Einheitspunkt des unendlichen Begriffs reflectirt.

(Die Fortsetzung folgt im nächsten Stück.)

Kritisches Journal der Philosophie

herausgegeben

von

Fr. Wilh. Joseph Schelling

und

Ge. Wilhelm Fr. Hegel.

Zweyten Bandes drittes Stück.

Tübingen

in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

1803.

Aus dieser Idee der Natur der absoluten Sittlichkeit ergibt sich nun ein Verhältniß, von welchem noch zu sprechen ist, das Verhältniß der Sittlichkeit des Individuums zur realen absoluten Sittlichkeit, und das Verhältniß der Wissenschaften derselben, der Moral und des Naturrechts. Da nemlich die reale absolute Sittlichkeit die Unendlichkeit, oder den absoluten Begriff, die reine Einzelnheit schlechthin und in seiner höchsten Abstraction in sich vereinigt begreift, so ist sie unmittelbar Sittlichkeit des Einzelnen, und umgekehrt das Wesen der Sittlichkeit des einzelnen ist schlechthin die reale und darum allgemeine absolute Sittlichkeit; die Sittlichkeit des Einzelnen ist ein Pulsschlag des ganzen Systems, und selbst das ganze System. Wir bemerken hier auch eine Andeutung der Sprache, die sonst verworfen, aus dem Vorherigen vollkommen gerechtfertigt wird, daß es nemlich in der Natur der absoluten Sittlichkeit ist, ein Allgemeines oder S i t t e n zu seyn; daß also das griechische Wort, welches Sittlichkeit bezeichnet, und das deutsche diese ihre Natur vortrefflich ausdrücken; daß aber die neuern Systeme der Sittlichkeit, da sie ein für sich seyn und die Einzelnheit zum Princip machen, nicht ermangeln können, an diesen Worten ihre Beziehung auszustellen; und diese innere Andeutung sich so mächtig erweist, daß jene Systeme, um i h r e Sache zu bezeichnen, jene

Worte nicht dazu misbrauchen konnten, sondern das Wort Moralität annahmen, was zwar nach seinem Ursprung gleichfalls dahin deutet, aber weil es mehr ein erst gemachtes Wort ist, nicht so unmittelbar seiner schlechtern Bedeutung widerstraubt.

Die absolute Sittlichkeit aber ist nach dem bisherigen so wesentlich die Sittlichkeit aller, daß man von ihr nicht sagen kann, sie spiegle sich als solche am einzelnen ab; denn sie ist so sehr sein Wesen als der die Natur durchdringende Aether das untrennbare Wesen der Gestalten der Natur ist, und als die Idealität ihrer erscheinenden Formen, der Raum, in keiner sich schlechthin um nichts besondert; sondern wie die Linien und Ecken des Krystalls, in denen er die äußere Form seiner Natur ausdrückt, Negationen sind, so ist die Sittlichkeit, insofern sie am Einzelnen als solchem sich ausdrückt, ein negatives. Sie kann sich vors erste nicht im einzelnen ausdrücken, wenn sie nicht seine Seele ist, und sie ist es nur, insofern sie ein allgemeines und der reine Geist eines Volkes ist; das positive ist der Natur nach eher als das negative; oder, wie Aristoteles es sagt, das Volk ist eher der Natur nach, als der einzelne; denn wenn der einzelne abgesondert nichts selbstständiges ist, so muß er gleich allen Theilen in Einer Einheit mit dem Ganzen seyn; wer aber nicht gemeinschaftlich seyn kann, oder aus Selbstständigkeit nichts bedarf, ist kein Theil des Volks, und darum entweder Thier oder Gott. Alsdenn, insofern sie im einzelnen sich als solchem ausdrückt, ist sie unter der Form der Negation gesetzt, d. i. sie ist die Möglichkeit des allgemeinen Geistes; und die sittlichen Eigenschaften, die dem einzelnen angehören, wie Muth, oder Mäs-

sigkeit, oder Sparsamkeit, oder Freygebigkeit, u. s. w. sind negative Sittlichkeit, daß nemlich in der Besonderheit des Einzelnen nicht wahrhaft eine Einzelnheit fixirt, und eine reelle Abstraction gemacht werde; und Möglichkeiten oder Fähigkeiten, in der allgemeinen Sittlichkeit zu seyn. Diese Tugenden, die an sich Möglichkeiten und in einer negativen Bedeutung sind, sind der Gegenstand der Moral, und man sieht, daß das Verhältniß des Naturrechts und der Moral sich auf diese Weise umgekehrt hat; daß nemlich der Moral nur das Gebiet des an sich negativen zukommt, dem Naturrecht aber das wahrhaft positive, nach seinem Nahmen, daß es construiren soll, wie die sittliche Natur zu ihrem wahrhaften Rechte gelangt; da hingegen, wenn sowohl das negative, als auch dieses als die Abstraction der Aeußerlichkeit, des formalen Sittengesetzes, des reinen Willens und des Willens des einzelnen, und dann die Synthesen dieser Abstractionen wie der Zwang, die Beschränkung der Freyheit des einzelnen durch den Begriff der allgemeinen Freyheit u. s. w. die Bestimmung des Naturrechts ausdrückten, es ein Naturunrecht seyn würde, indem bey der Zugrundlegung solcher Negationen als Realitäten die sittliche Natur in das höchste Verderben und Unglück versetzt wird.

Aber wie diese Eigenschaften der Reflex der absoluten Sittlichkeit im Einzelnen als dem negativen, aber dem Einzelnen, welches in absoluter Indifferenz mit dem Allgemeinen und Ganzen ist, also ihr Reflex in ihrem reinen Bewußtseyn sind; so muß auch ein Reflex derselben in ihrem empirischen Bewußtseyn vorhanden seyn, und solcher die sittliche Natur des zweyten Standes, der in der feststehenden Realität, im Besitz und Eigen-

thum und außer der Tapferkeit ist, constituiren. Dieser Reflex derselben ist es nun, für den die gewöhnliche Bedeutung der Moralität mehr oder weniger passen kann; das formelle indifferentsetzen der Bestimmtheiten des Verhältnisses, also die Sittlichkeit des bourgeois oder des Privatmenschen, für welche die Differenz der Verhältnisse fest ist, und welche von ihnen abhängt und in ihnen ist. Eine Wissenschaft dieser Moralität ist demnach zunächst die Kenntniß dieser Verhältnisse selbst; so daß, insofern sie in Beziehung aufs sittliche betrachtet werden, da diese um des absoluten Fixirtseyns willen nur formell seyn kann, eben jenes oben erwähnte Aussprechen von Tavtologie hier seine Stelle findet: dieses Verhältniß ist nur dieses Verhältniß; wenn du in diesem Verhältnisse bist, so sey, in der Beziehung auf dasselbe, in demselben; denn wenn du in Handlungen, welche auf dieses Verhältniß Beziehung haben, nicht in Beziehung auf dasselbe handelst, so vernichtest, so hebst du es auf. Der wahre Sinn dieser Tavtologie schließt zugleich unmittelbar in sich, daß dieß Verhältniß selbst nichts absolutes und also auch die Moralität, die auf dasselbe geht, etwas abhängiges, und nichts wahrhaft sittliches ist; welcher wahre Sinn nach dem obigen sich daraus ergibt, daß nur die Form des Begriffs, die analytische Einheit, das absolute, und also negativ absolute, wegen des Innhalts ist, der als ein bestimmtes der Form widerspricht.

Jene Eigenschaften aber, welche wahrhaft sittlich sind, indem in ihnen das besondere oder negative erscheint rein aufgenommen in die Indifferenz, können sittliche Eigenschaften heißen, und nur alsdenn Tugenden, wenn sie in einer höhern Energie sich wieder individuali-

ſiren, und, jedoch innerhalb der abſoluten Sittlichkeit, gleichſam zu eigenen lebenden Geſtalten werden, wie die Tugenden eines Epaminondas, Hannibals, Cäſars und einiger anderer. Als ſolche Energien ſind ſie Geſtalten, und alſo nicht an ſich abſolut, ſo wenig als die Geſtalten der andern organiſchen Bildungen, ſondern das ſtärkere Hervortreten einer Seite der Idee des Ganzen; und die Moral der Tugenden, oder wenn wir die Moral überhaupt der Moralität beſtimmen wollen, und für die Darſtellung der Tugend der Nahme Ethik genommen würde, die Ethik muß deßwegen nur eine Naturbeſchreibung der Tugenden ſeyn.

Wie nun dieſe auf das ſubjective oder negative Beziehung hat, ſo muß das negative überhaupt unterſchieden werden, als das Beſtehen der Differenz, und als der Mangel derſelben; jenes erſte negative iſt es, wovon vorhin die Rede war; aber dieſes andere negative, der Mangel der Differenz ſtellt die Totalität als ein eingehülltes und unentfaltetes vor, in welchem die Bewegung und die Unendlichkeit in ihrer Realität nicht iſt. Das lebendige unter dieſer Form des negativen iſt das Werden der Sittlichkeit, und die Erziehung nach ihrer Beſtimmtheit das erſcheinende fortgehende Aufheben des negativen oder ſubjectiven; denn das Kind iſt als die Form der Möglichkeit eines ſittlichen Individuums ein ſubjectives oder negatives, deſſen Mannbarwerden das Aufhören dieſer Form und deſſen Erziehung die Zucht oder das Bezwingen derſelben iſt; aber das poſitive und das Weſen iſt, daß es an der Bruſt der allgemeinen Sittlichkeit getränkt, in ihrer abſoluten Anſchauung zuerſt als eines fremden Weſens lebt, ſie immer mehr begreift, und

so in den allgemeinen Geist übergeht. Es erhellt hieraus von selbst, daß jene Tugenden sowohl als die absolute Sittlichkeit, gleich wenig wie das Werden derselben durch die Erziehung, ein Bemühen um eigenthümliche und abgesonderte Sittlichkeit sind, und daß das Bestreben um eine eigenthümliche positive Sittlichkeit etwas vergebliches und an sich selbst unmögliches ist; und in Ansehung der Sittlichkeit das Wort der weisesten Männer des Alterthums allein das wahre ist, sittlich sey, den Sitten seines Landes gemäß zu leben; und in Ansehung der Erziehung das, welches ein Pythagoräer einem auf die Frage: welches die beste Erziehung für seinen Sohn wäre? antwortete: wenn du ihn zum Bürger eines wohleingerichteten Volkes machst.

Wenn so das absolut sittliche seinen eigenthümlichen organischen Leib an den Individuen hat, und seine Bewegung und Lebendigkeit im gemeinsamen Seyn und Thun aller absolut identisch als allgemeines und besonderes ist, und wir es in der Besonderheit, aber so, daß ihr Wesen das absolut identische sey, so eben, überhaupt aber in jener Identität betrachtet haben, so muß es auch in der Form der Allgemeinheit und der Erkenntniß, als System der Gesetzgebung sich vorstellen; so daß dieses System vollkommen die Realität oder die lebendigen vorhandenen Sitten ausdrückt; damit es nicht geschieht, wie oft der Fall ist, daß dasjenige, was in einem Volke recht und in der Wirklichkeit ist, aus seinen Gesetzen nicht erkannt werden kann, welche Ungeschicklichkeit, die wahrhaften Sitten in die Form von Gesetzen zu bringen, und die Angst, diese Sitten zu denken, als sein anzusehen und zu bekennen, das Zeichen der Barbarey ist.

Aber diese Idealität der Sitten und ihre Form der Allgemeinheit in den Gesetzen muß insofern sie als Idealität besteht, zugleich auch wieder vollkommen mit der Form der Besonderheit vereinigt werden, und so die Idealität als solche eine reine absolute Gestalt erhalten, also als Gott des Volkes angeschaut und angebetet werden, und diese Anschauung selbst wieder ihre Regsamkeit und freudige Bewegung in einem Cultus haben.

Nachdem wir so die absolute Sittlichkeit in den Momenten ihrer Totalität dargestellt, und ihre Idee construirt, auch die in Beziehung auf sie herrschende Unterscheidung von Legalität und Moralität, nebst den damit zusammenhängenden Abstractionen der allgemeinen Freyheit einer formellen praktischen Vernunft, als wesenlose Gedankendinge vernichtet, und nicht durch Vermischung etwa beyder Principien, sondern durch Aufhebung derselben und Constituirung der absoluten sittlichen Identität die Unterschiede der Wissenschaft des Naturrechts und der Moral nach der absoluten Idee bestimmt haben; so haben wir festgesetzt, daß ihr Wesen nicht eine Abstraction, sondern die Lebendigkeit des sittlichen sey, und ihr Unterschied nur das äußere und negative betreffe; und dieser Unterschied zugleich das völlig umgekehrte Verhältniß gegen den andern sey, indem nach dem letztern dem Naturrecht das formelle und negative, der Moral aber das absolute und positive als Wesen gegeben werden soll, aber so, daß auch selbst dieses absolute nach der Wahrheit ein nicht weniger formelles und negatives, und was hier formelle und negative heißt, vollends schlechthin gar nichts ist.

Wir brauchen nun, um noch das Verhältniß des Naturrechts zu den positiven Rechtswissenschaften anzugeben, nur die Fäden desselben da aufzunehmen, wo wir es nicht weiter verfolgten, und die Stelle zu bezeichnen, wo es ausläuft.

Zum voraus bemerken wir überhaupt, daß die Philosophie sich durch die Allgemeinheit des Begriffs einer Bestimmtheit oder einer Potenz willkührlich ihre Grenze im Verhältniß zu einer bestimmten Wissenschaft steckt; die bestimmte Wissenschaft ist nichts anders, als die fortgehende Darstellung und Analyse, (das Wort im höhern Sinne genommen) wie das, was die Philosophie unentwickelt als eine einfache Bestimmtheit läßt, sich wieder verzweigt, und selbst Totalität ist. Die Möglichkeit aber einer solchen Entwicklung liegt formell darin, daß in der Idee unmittelbar das Gesetz der absoluten Form und der Totalität ist, nach welchem eine Bestimmtheit weiter zu erkennen und zu entwickeln ist; die reale Möglichkeit aber ist dadurch vorhanden, daß eine solche von der Philosophie nicht entwickelte Bestimmtheit oder Potenz, nicht eine Abstraction oder wahrhaft einfaches Atom, sondern wie alles in der Philosophie, Realität, und eine Realität ist darum Realität, daß sie Totalität und selbst das System der Potenzen ist; als solche die Potenz darstellen, ist die Entwicklung, welche der bestimmten Wissenschaft angehört.

Es folgt hieraus, daß wir vor der Hand sagen könnten, daß ein guter Theil dessen, was positive Rechtswissenschaften heißt, vielleicht das Ganze derselben in die vollkommen entwickelte und ausgebreitete Philosophie fallen würde; und daß sie, darum, weil sie sich als eigene Wis-

senschaften constituiren, weder aus der Philosophie ausgeschlossen, noch ihr entgegengesetzt sind; es ist durch das für sich seyn und die empirische Unterscheidung dieses Corps von Wissenschaften keine wahrhafte Unterscheidung desselben von der Philosophie gesetzt. Daß sie sich empirische Wissenschaften nennen, welche theils ihre Anwendbarkeit in der wirklichen Welt haben, und ihre Gesetze und Verfahrungsart auch vor der gemeinen Vorstellungsart geltend machen wollen, theils sich auf individuelle Systeme bestehender Verfassungen und Gesetzgebungen beziehen, und einem bestimmten Volke so wie einer bestimmten Zeit angehören, bestimmt keinen sie nothwendig von der Philosophie ausschließenden Unterschied, denn es muß nichts so anwendbar auf die Wirklichkeit seyn, und vor der allgemeinen Vorstellungsart, nemlich der wahrhaft allgemeinen, denn es gibt gemeine Vorstellungsarten, welche dabey sehr particulär sind, so sehr gerechtfertigt seyn, als das, was aus der Philosophie kommt; so wie auch nichts so sehr individuell, lebendig und bestehend seyn können, als ebendasselbe. Um vom Verhältnisse dieser Wissenschaften zur Philosophie sprechen zu können, muß erst ein Unterschied festgesetzt und bestimmt werden, wodurch sie positive Wissenschaften sind.

Vors erste begreiffen nun die positiven Wissenschaften unter der Wirklichkeit, auf welche sie sich zu beziehen vorgeben, nicht nur das Geschichtliche, sondern auch die Begriffe, Grundsätze, Verhältnisse, und überhaupt vieles, was an sich der Vernunft angehört und eine innere Wahrheit und Nothwendigkeit ausdrücken soll. Ueber solches nun sich auf die Wirklichkeit und Erfahrung zu berufen,

und es als ein positives gegen Philosophie festzuhalten, muß an und für sich als unstatthaft erkannt werden. Was die Philosophie als nicht reell erweist, von dem ist unmöglich, daß es in der Erfahrung wahrhaft vorkomme; und wenn die positive Wissenschaft sich auf die Wirklichkeit und die Erfahrung beruft, so kann die Philosophie ihren Erweis der Nichtrealität eines von der positiven Wissenschaft behaupteten Begriffes eben so nach der empirischen Beziehung aussprechen, und leugnen, daß jenes, was die positive Wissenschaft in der Erfahrung und Wirklichkeit zu finden vorgibt, in ihnen gefunden werde. Das Meynen, daß so etwas erfahren werde, eine zufällige subjective Ansicht wird freylich die Philosophie zugeben, aber die positive Wissenschaft, wenn sie in der Erfahrung ihre Vorstellungen und Grundbegriffe zu finden und aufzuzeigen vorgibt, will damit etwas reales, nothwendiges und objectives, nicht eine subjective Ansicht behaupten. Ob etwas eine subjective Ansicht, oder eine objective Vorstellung, ein Meynen oder Wahrheit sey, kann die Philosophie allein ausmachen. Der positiven Wissenschaft kann sie ad hominem ihre Weise heimgeben, und außerdem daß sie ihr das Factum, daß eine Vorstellung derselben in der Erfahrung vorkomme, leugnet, im Gegentheil behaupten, daß nur die Vorstellung der Philosophie in der Erfahrung zu finden sey. Daß die Philosophie ihre Vorstellung in der Erfahrung aufzeigen könne, davon liegt der Grund unmittelbar in der zweydeutigen Natur dessen, was Erfahrung genannt wird. Denn es ist nicht die unmittelbare Anschauung selbst, sondern dieselbe in das intellectuelle erhoben, gedacht und erklärt, aus ihrer Einzelheit genommen und als

Nothwendigkeit ausgesprochen, was für Erfahrung gilt. Es kommt also bey dem, was in der Erfahrung und als Erfahrung aufgezeigt wird, nicht auf dasjenige in ihr an, was wir in Beziehung auf die Trennung, welche in die Anschauung durch das Denken gebracht wird, Wirklichkeit nennen können. Aber in das Feld des Gedankens die Anschauung gezogen, muß der Wahrheit der Philosophie das Meynen unterliegen. Jene Unterscheidung nun dessen, was die positive Wissenschaft unmittelbar aus der Anschauung genommen zu haben meynt, womit aber sie selbst als einem Verhältniß und Begriff derselben sie bestimmt hat, von demjenigen, was nicht dem Denken angehört, ist in jedem Falle sehr leicht aufzuzeigen, und also die vollkommene Befugniß der Philosophie sich desselben zu bemächtigen, zu erweisen. Alsdenn weil ein solches auf die Wirklichkeit sich beruffendes Denken in seinem Meynen dadurch wahrhaft positiv zu seyn pflegt, daß es in der Entgegensetzung ist, und Bestimmtheiten festhält, also Gedankendinge oder Dinge der Einbildung für absolut nimmt, und seine Grundsätze hieraus nimmt, so ist es dem ausgesetzt, daß an jeder Bestimmtheit ihm immer die entgegengesetzte Bestimmtheit erwiesen, und aus dem, was es annimmt, vielmehr gerade das Gegentheil hergeleitet wird. So wie, wenn vermehrte Dichtigkeit oder specifisches Gewicht eines Körpers als Erhöhung der Attractivkraft erklärt wird, sie eben so gut als Erhöhung der Repulsivkraft erklärt werden kann; denn es kann nur um so viel angezogen werden, als zurückgestoßen wird; eines hat nur Bedeutung in Beziehung auf das andere; um was das eine größer wäre, als das andere, um so viel wäre es gar nicht; und was also als Erhöhung des einen

angesehen werden sollte, das kann genau als Erhöhung des Gegentheils betrachtet werden.

So also, wenn im Naturrecht überhaupt oder bey der Theorie der Strafe ins besondere ein Verhältniß als Zwang bestimmt wird, die Philosophie aber die Nichtigkeit dieses Begriffs erweist, und die positive Wissenschaft die Erfahrung und Wirklichkeit anspricht, daß doch wirklich Zwang etwas reelles sey, daß Zwang wirklich statt finde, so kann die von der Philosophie erwiesene Nichtrealität desselben mit eben dem Rechte und mit Berufung auf Erfahrung und Wirklichkeit so ausgedrückt werden, daß es gar keinen Zwang gebe, und nie ein Mensch gezwungen werde, noch gezwungen worden sey. Denn es kommt hier ganz allein auf die Erklärung der Erscheinung an, ob zum Behuf der Vorstellung des Zwangs etwas als ein bloß äußeres, oder aber als ein inneres betrachtet wird. Wo also irgendwo die Existenz von Zwang aufgewiesen werden will, da kann von einer und ebenderselben Erscheinung gerade das Gegentheil gezeigt werden, nemlich daß sie nicht ein Zwang, sondern vielmehr eine Aeußerung der Freyheit sey; denn dadurch, daß sie in die Form der Vorstellung aufgenommen, und hiemit durch das innere, ideelle bestimmt wird, ist das Subject in der Freyheit gegen dieselbe. Und wenn das, was als äußeres und als Zwang angesehen werden soll, um den Gegensatz des innern oder der Freyheit wegzuschaffen, ins innere selbst verlegt, und hiernach ein psychologischer Zwang geltend gemacht wird, so hilft diese Aufnahme des Aeußern in das Innere eben so wenig. Denn der Gedanke bleibt schlechthin frey, und der psychologische oder der Gedankenzwang vermag nicht ihn zu binden; die Möglich-

keit, die Bestimmtheit, welche vorgestellt wird, und als Zwang dienen soll, aufzuheben, ist absolut; es ist schlechthin möglich, daß der Verlust einer Bestimmtheit, welcher durch die Strafe angedroht, auf sich genommen, und das hingegeben wird, was das Gesetz in der Strafe entreißen will. Wenn also in der Erklärung einer Erscheinung die Vorstellung einer Bestimmtheit als Zwang wirken oder gewirkt haben soll, so ist die Erklärung aus dem Gegentheil, daß die Erscheinung eine Aeußerung der Freyheit sey, eben so schlechthin möglich. Daß die sinnliche Triebfeder, es sey nun, die zur Handlung antreiben, oder die, von der Seite des Gesetzes her, von ihr abschrecken soll, etwas psychologisches, nemlich etwas inneres ist, dadurch ist sie unmittelbar in die Freyheit gesetzt, welche von ihr abstrahiren konnte, oder nicht, und eins wie das andere ist Freyheit des Willens. Wird aber dagegen gehalten, man meyne doch, und es sey eine allgemeine Vorstellungsart, daß ein Zwang und ein psychologischer statt finde, so ist dieß fürs erste nicht wahr, sondern es wird eben so gut und ohne Zweifel allgemeiner gemeynt, eine Handlung oder die Unterlassung einer Handlung komme aus dem freyen Willen; und dann würde man sich zur Aufstellung von Grundsätzen und Bestimmung der Gesetze eben so wenig um das Meynen zu bekümmern haben, als die Astronomen sich in der Erkenntniß der Gesetze des Himmels von der Meynung, daß die Sonne und die Planeten und alle Sterne sich um die Erde bewegen, gerade so groß seyen, als sie erscheinen u. s. w. aufhalten lassen; so wenig als der Schiffsherr sich um die Meynung, daß das Schiff ruhe, und die Ufer fortgehen, bekümmert; wenn beyde sich an die Meynung hiel-

ten, so würden jene es unmöglich finden, das Sonnensystem zu begreiffen, und dieser würde die Ruderer die Arbeit aufhören, oder die Seegel einziehen lassen, und beyde sich sogleich in der Unmöglichkeit, ihren Zweck zu erreichen, befinden, und die Nichtrealität der Meynung unmittelbar inne werden, wie sie ihr Realität zugestehen wollten, wie oben gezeigt worden ist, daß der Zwang als Realität gedacht, d. h. in einem System und in der Totalität vorgestellt, unmittelbar sich und das Ganze aufhebt.

Indem so eine Bestimmtheit, welche von dem Meynen der positiven Wissenschaft festgehalten wird, das gerade Gegentheil ihrer selbst ist, so ist für die beyden Partheyen, deren jede sich an die eine der entgegengesetzten Bestimmtheiten hält, gleich möglich, die andere zu widerlegen; welche Möglichkeit des Widerlegens darin besteht, daß von jeder Bestimmtheit gezeigt wird, sie sey gar nicht denkbar und gar nichts, ohne Beziehung auf die ihr entgegengesetzte; aber dadurch, daß sie nur ist und nur Bedeutung in Beziehung auf diese hat, kann und muß unmittelbar diese entgegengesetzte ebenso vorhanden seyn, und aufgezeigt werden. Daß + A keinen Sinn hat ohne Beziehung auf ein — A, daraus ist zu erweisen, daß mit + A unmittelbar — A ist, was der Gegner alsdann so faßt, daß vielmehr — A hier vorhanden sey, als + A; aber seinem — A kann ebendieß erwiedert werden. Oft wird sich aber auch diese Mühe nicht gegeben, und z. B. von der sinnlichen Triebfedern entgegengesetzten Freyheit, welche um dieser Entgegensetzung willen eben so wenig eine wahre Freyheit ist, nicht gezeigt, daß alles, was als Aeußerung dieser Freyheit erklärt werden

wolle, eigentlich als Wirkung der sinnlichen Triebfedern erklärt werden müsse, was sich sehr gut thun läßt, aber nicht mehr, als sich im Gegentheil wieder zeigen läßt, daß was als Wirkung der sinnlichen Triebfeder erfahren werden solle, eigentlich als Wirkung der Freyheit erfahren werden müsse; — sondern es wird von der Freyheit geradezu abstrahirt und behauptet, daß sie gar nicht hierher gehöre, weil sie etwas inneres, noch mehr etwas moralisches, und gar etwas metaphysisches sey; aber dabey nicht bedacht, daß die andere Bestimmtheit, bey welcher stehen geblieben wird, nemlich der Zwang und die sinnliche Triebfeder, durch die er gesetzt seyn soll als etwas äußerliches, gar keine Bedeutung hat, ohne das entgegengesetzte innere, oder die Freyheit, und daß diese schlechterdings von dem Zwang nicht abzutrennen ist. Die Handlung, welche ein Verbrechen ist, von der Seite angesehen, daß dadurch, der angedrohten Strafe und der sinnlichen Triebfeder, welche das Gesetz durch diese Drohung aufstellt, zuwider, etwas b e s t i m m t e s gewollt wird, so heißt dieß bestimmte, etwas sinnliches, und man wird sagen, daß es ein sinnlicher Reitz sey, von dem das Verbrechen abstamme; aber von der Seite, daß die Handlung ein Wollen ist, und die Möglichkeit in ihr, von der sinnlichen Triebfeder des Gesetzes zu abstrahiren, so erscheint sie als frey; und keine Ansicht, weder jene Bestimmtheit, noch diese Möglichkeit kann weggelassen werden, sondern eins ist schlechthin an das andere geknüpft, und damit kann unmittelbar jedes aus seinem Gegentheil hergeleitet werden. Aber die Logik des Meynens meynt, wenn eine Bestimmtheit, ein entgegengesetztes gesetzt sey,

daß von der andern, entgegengesetzten Bestimmtheit wirklich abstrahirt und derselben entbehrt werden könne; so wie auch jene Logik, vermöge der Art ihres Grundsatzes des Widerspruches, gar nicht begreiffen kann, daß in solchen Bestimmtheiten das Gegentheil einer jeden ganz gleichgültig für die Bestimmung der Anschauung, und in diesem Abstrahiren und negativen Wesen das Gegentheil seinem Gegentheil völlig gleich ist; noch weniger daß beyde zusammen, wie die Freyheit, welche der Sinnlichkeit gegenüber ist, und die Sinnlichkeit und der Zwang, schlechthin nichts reelles, sondern bloße Gedankendinge und Wesen der Einbildung sind.

Insofern also eine Rechtswissenschaft dadurch positiv ist, daß sie sich an das Meynen und wesenlose Abstractionen hält, so hat ihre Berufung auf die Erfahrung oder auf ihre Bestimmung der Anwendbarkeit auf die Wirklichkeit, oder auf den gesunden Menschenverstand und allgemeine Vorstellungsart, oder gar Berufung auf Philosophie nicht den mindesten Sinn.

Wenn wir nun den Grund näher betrachten, wodurch die Wissenschaft auf die angezeigte Weise positiv wird, und überhaupt den Grund des Scheins und des Meynens erwägen, so ergibt sich, daß er in der Form liegt; indem nemlich dasjenige, was ideell, ein entgegengesetztes, einseitiges ist, und allein in der absoluten Identität mit dem entgegengesetzten Realität hat, isolirt, für sich seyend gesetzt, und als etwas reelles ausgesprochen wird. Diese Form ist es, wodurch die Anschauung unmittelbar aufgehoben, und das Ganze aufgelöst, aufhört ein Ganzes und etwas reelles zu seyn; dieser Unterschied

des positiven und nicht positiven geht also nicht auf den Innhalt. Es ist durch diese Form möglich, daß nicht nur, wie im oben angezeigten, eine rein formelle Abstraction fixirt und als eine Wahrheit und Realität fälschlicherweise behauptet, sondern auch daß eine wahrhafte Idee und ächtes Princip von Seiten seiner Gränze verkannt, und außer der Potenz, in welcher es seine Wahrheit hat, gesetzt wird, und dadurch völlig seine Wahrheit verliert. Daß ein Princip einer Potenz angehört, ist die Seite seiner Bestimmtheit; aber in der Potenz selbst ist diese Bestimmtheit eben sowohl indifferentiirt und real durchdrungen von der Idee vorhanden, und dadurch wahres Princip; und dann ist es als die Idee, in diesen Bestimmtheiten als ihrer Gestalt erscheinend, nur als Princip dieser Potenz, und damit die Gränze und Bedingtheit desselben erkannt. Aber es wird gänzlich aus seiner Wahrheit gerissen, wenn es in seiner Bedingtheit absolut gemacht, oder gar über die Natur anderer Potenzen ausgebreitet wird. Die absolute klare Einheit der Sittlichkeit ist darin absolut und lebendig, daß weder eine einzelne Potenz, noch das Bestehen der Potenzen überhaupt fest seyn kann, sondern daß sie dieselben, so wie sie sie ewig ausdehnt, ebenso absolut zusammenschlägt und aufhebt, und sich selbst in unentwickelter Einheit und Klarheit genießt; und in Beziehung auf die Potenzen, ihres innern Lebens sicher und untheilbar, bald der einen durch die andere Abbruch thut, bald in die eine ganz übergeht, und die andern vernichtet, so wie sie überhaupt aus dieser Bewegung ebenso sich in die absolute Ruhe zurückzieht, in welcher alle aufgehoben sind. Dagegen ist

Krankheit und der Anfang des Todes vorhanden, wenn ein Theil sich selbst organisirt, und sich der Herrschaft des Ganzen entzieht, durch welche Vereinzelung er es negativ afficirt, oder es gar zwingt, sich allein für diese Potenz zu organisiren, wie wenn die dem Ganzen gehorchende Lebendigkeit der Eingeweide sich zu eigenen Thieren bildet, oder die Leber sich zum herrschenden Organ macht, und die ganze Organisation zu ihrer Verrichtung zwingt. So kann es im allgemeinen Systeme der Sittlichkeit geschehen, daß sich z. B. das Princip und System des bürgerlichen Rechts, welches auf Besitz und Eiglnthum geht, so in sich selbst vertieft, und in der Weitläufigkeit, in die es sich verliert, sich für eine Totalität nimmt, die an sich, unbedingt und absolut sey. Es ist schon oben die innere Negativität dieser Potenz auch ihrem Innhalt nach, der das bestehende Endliche ist, bestimmt worden, und der Widerschein der Indifferenz, der in ihm möglich ist, kann um so weniger für etwas absolutes genommen werden. So wie ebensowenig das System des Erwerbs und des Besitzes selbst, der Reichthum eines Volkes, und in diesem System wieder eine einzelne Potenz, es sey der Ackerbau oder die Manufacturen und Fabriken, oder der Handel zur unbedingten gemacht werden kann.

Aber noch mehr wird eine einzelne Potenz positiv, wenn sie und ihr Princip ihre Bedingtheit so sehr vergessen, daß sie über andere übergreiffen, und sich dieselben unterwerfen. Wie das Princip der Mechanik sich in die Chemie und Naturwissenschaft, und das der Chemie wieder ganz

besonders in die letztere eingedrängt hat, so ist dieß in der Philosophie des Sittlichen zu verschiedenen Zeiten mit verschiedenen Principien der Fall gewesen, aber zu den neuen Zeiten hat in der innern Haushaltung des Naturrechts diese äußere Gerechtigkeit, die im bestehenden Endlichen reflectirte und darum formelle Unendlichkeit, welche das Princip des bürgerlichen Rechts ausmacht, sich eine besondere Oberherrschaft über das Staats- und Völkerrecht erworben. Die Form eines solchen untergeordneten Verhältnisses, wie der Vertrag ist, hat sich in die absolute Majestät der sittlichen Totalität eingedrängt, und es ist z. B. für die Monarchie die absolute Allgemeinheit des Mittelpuncts und das Einsseyn des Besondern in ihm, bald nach dem Bevollmächtigungsvertrage als ein Verhältniß eines obersten Staatsbeamten zu dem Abstractum des Staats, bald nach dem Verhältnisse des gemeinen Vertrags überhaupt, als eine Sache zweyer bestimmter Partheyen, deren jede der andern bedarf, als ein Verhältniß gegenseitiger Leistung begriffen, und durch solche Verhältnisse, welche ganz im Endlichen sind, unmittelbar die Idee und absolute Majestät vernichtet worden; so wie es auch an sich widersprechend ist, wenn für das Völkerrecht nach dem Verhältnisse des bürgerlichen Vertrags, der unmittelbar auf die Einzelnheit und Abhängigkeit der Subjecte geht, das Verhältniß absolut selbstständiger und freyer Völker, welche sittliche Totalitäten sind, bestimmt werden soll. So könnte auch das Staatsrecht sich als solches aufs einzelne schlechthin beziehen und als eine vollkommene Polizey das Seyn des einzelnen ganz durchdringen wollen, und so die bürgerliche Freyheit vernichten, was der härteste Despotismus seyn würde;

wie Fichte alles Thun und Seyn des einzelnen als eines solchen von dem ihm entgegengesetzten Allgemeinen und der Abstraction beaufsichtigt, gewußt und bestimmt seyn will. Es könnte auch das moralische Princip sich in das System der absoluten Sittlichkeit eindrängen, und an die Spitze des öffentlichen sowohl als des Privat-Rechts, wie auch des Völkerrechts stellen wollen; welches eben so sehr die größte Schwäche als der tiefste Despotismus und der gänzliche Verlust der Idee einer sittlichen Organisation wäre, da das moralische Princip wie das des bürgerlichen Rechts nur im Endlichen und Einzelnen ist.

Wie in der Wissenschaft ein solches Festwerden und Isoliren der einzelnen Principien und ihrer Systeme und ihr Uebergreiffen über andere allein durch die Philosophie verhindert wird, indem der Theil seine Gränze nicht erkennt, sondern vielmehr die Tendenz haben muß, sich als ein Ganzes und Absolutes zu constituiren, die Philosophie aber in der Idee des Ganzen über den Theilen steht, und dadurch sowohl jedes in seiner Gränze hält, als auch durch die Hoheit der Idee selbst es verhütet, daß nicht der Theil in seinem Vertheilen in die endlose Kleinigkeit hinein fortwuchere; eben so stellt sich in der Realität dieses einschränken und ideellsetzen der Potenzen als die Geschichte der sittlichen Totalität dar, in welcher sie in der Zeit, fest in ihrem absoluten Gleichgewicht sowohl zwischen den entgegengesetzten auf- und nieder schwankt, bald das Staatsrecht durch ein leichtes Uebergewicht des bürgerlichen an seine Bestimmtheit mahnt, bald durch das Uebergewicht von jenem in dieses Einbrüche und Risse macht, und so jedes System überhaupt theils durch ein kräftiger

res Innwohnen für eine Zeit, neu belebt, theils alle in ihrer Trennung an ihre Zeitlichkeit und Abhängigkeit erinnert, — als auch ihre wuchernde Ausdehnung und ihr Selbstorganisiren dadurch zerstört, daß es sie in einzelnen Momenten mit einemmahl alle confundirt, sie in sich gezogen darstellt, und aus der Einheit wiedergebohren, mit der Erinnerung an diese Abhängigkeit und mit dem Gefühl ihrer Schwäche, wenn sie für sich seyn wollen, wieder hinausgehen läßt.

Dieser Charakter der Positivität der Rechtswissenschaften betrifft die Form, durch welche sich eine Potenz isolirt und absolut setzt; und von dieser Seite kann so wie Religion und was es sey, auch jede philosophische Wissenschaft verkehrt und verunreinigt werden. Aber wir müssen die Positivität auch von Seiten der Materie betrachten. Denn obzwar, sowohl das, was wir vorhin positiv nannten, und dasjenige, was wir jetzt als Materie betrachten, beydes im besondern ist, so haben wir doch vorhin die äußere Verbindung der Form der Allgemeinheit mit der Besonderheit und Bestimmtheit betrachtet, jetzt aber betrachten wir das besondere als solches.

Und in dieser Rücksicht müssen wir uns vor allen Dingen dessen, was seiner Materie nach als positiv gesetzt werden kann, gegen den Formalismus annehmen; denn dieser zerreißt die Anschauung und ihre Identität des Allgemeinen und Besondern, stellt die Abstractionen des Allgemeinen und Besondern einander gegenüber, und was er aus jener Leerheit ausschließen, aber unter die Abstraction der

Besonderheit subsumiren kann, gilt ihm für positives; ohne zu bedenken, daß durch diesen Gegensatz das Allgemeine eben so sehr ein positives wird, als das Besondere; denn es wird, wie vorhin gezeigt worden, durch die Form der Entgegensetzung, in der es in jener Abstraction vorhanden ist, positiv. Aber das Reale ist schlechthin eine Identität des Allgemeinen und Besondern, und deßwegen kann jene Abstraction und das Setzen des einen von den entgegengesetzten, welche durch die Abstraction entstehen, des Allgemeinen, als eines an sich seyenden, nicht statt haben. Ueberhaupt wenn das formelle Denken consequent ist, so muß es, wenn es das Besondere als positives begreift, schlechthin gar keinen Innhalt haben; in der reinen Vernunft des formellen Denkens muß durchaus jede Mehrheit und Unterscheidbarkeit wegfallen, und es ist gar nicht abzusehen, wie es auch nur zu der dürftigsten Mehrheit von Rubriken und Kapiteln kommen sollte; so wie diejenigen, welche das Wesen des Organismus als die Abstraction einer Lebenskraft begreifen, eigentlich die Glieder und das Gehirn und das Herz und alle Eingeweide, als etwas besonderes zufälliges und positives begreifen und weglassen müssen.

Dadurch, daß wie alles lebendige, so auch das sittliche schlechthin eine Identität des Allgemeinen und Besondern ist, ist es eine Individualität und Gestalt; es trägt die Besonderheit, die Nothwendigkeit, das Verhältniß, d. i. die relative Identität in sich, aber indifferentiirt, assimilirt, und dadurch ist es frey in ihr; und dieses, was als Besonderheit von der Reflexion angesehen werden kann, ist nicht ein positives noch entgegengesetztes gegen das lebendige Individuum,

das dadurch mit der Zufälligkeit und Nothwendigkeit zusammenhängt, aber lebendig; diese Seite ist seine unorganische Natur, aber in der Gestalt und Individualität sich an organisirt. So gehört, um das allgemeinste zu nennen, das bestimmte Klima eines Volks, und seine Zeitperiode in der Bildung des allgemeinen Geschlechts, der Nothwendigkeit an, und es fällt von der weitausgebreiteten Kette derselben nur Ein Glied auf seine Gegenwart; welches, nach der erstern Seite aus der Geographie, nach der andern aus der Geschichte zu begreiffen ist. Aber in dieses Glied hat sich die sittliche Individualität organisirt, und die Bestimmtheit desselben geht nicht dieselbe, sondern die Nothwendigkeit an; denn die sittliche Lebendigkeit des Volks ist gerade darin, daß es eine Gestalt hat, in welcher die Bestimmtheit ist, aber nicht als ein positives (nach unserem bisherigen Gebrauch dieses Wortes), sondern absolut mit der Allgemeinheit vereint, und durch sie belebt. Und diese Seite ist auch darum sehr wichtig, damit erkannt wird, wie die Philosophie die Nothwendigkeit ehren lehrt, sowohl darum, daß sie ein Ganzes ist, und nur die beschränkte Einsicht sich an die Einzelnheit hält und diese als eine Zufälligkeit verachtet, — als auch darum, weil sie die Ansicht der Einzelnheit und Zufälligkeit so aufhebt, daß sie von ihr zeigt, wie sie das Leben nicht an sich hindert, sondern daß dieses sie, indem es sie bestehen läßt, wie sie nach der Nothwendigkeit ist, sie doch zugleich auch dieser entreißt, sie durchdringt, und belebt. So wenig das Element des Wassers, welchem sich ein Theil der Thierwelt, und das Element der Luft, dem sich ein anderer an organisirt, darum daß sie einzelne Elemente sind, jenes für den Fisch, dieses für den Vogel etwas

positives oder todtes ist, eben so wenig ist diese Form der Sittlichkeit, in welcher sie sich in diesem Klima und in dieser Periode einer besondern und der allgemeinen Cultur organisirt, etwas positives in derselben. Wie in der Natur des Polypen eben so die Totalität des Lebens ist, als in der Natur der Nachtigall und des Löwen, so hat der Weltgeist in jeder Gestalt sein dumpferes oder entwickelteres aber absolutes Selbstgefühl, und in jedem Volke, unter jedem Ganzen von Sitten und Gesetzen sein Wesen, und seiner selbst genossen. — Nach außen ist die Stuffe eben so gerechtfertigt, welche äußere Seite der Nothwendigkeit als solcher angehört; denn auch in dieser Abstraction der Nothwendigkeit ist durch die Idee wieder die Einzelnheit schlechthin aufgehoben; diese Einzelnheit der Stuffe des Polypen und der Nachtigall und des Löwen ist Potenz eines Ganzen, und in diesem Zusammenhang ist sie geehrt. Ueber den einzelnen Stuffen schwebt die Idee der Totalität, die sich aber aus ihrem ganzen auseinandergeworfenen Bilde wiederstrahlt, und sich darin anschaut und erkennt; und diese Totalität des ausgedehnten Bildes ist die Rechtfertigung des Einzelnen als eines bestehenden. Es ist darum der formelle Standpunkt, der an eine Individualität die Form der Besonderheit bringt, und die Lebendigkeit, in welcher die Besonderheit real ist, aufhebt; aber der empirische Standpunkt, welcher da, wo die Realität einer bestimmten Stuffe gesetzt ist, eine höhere verlangt; die höhere auch in ihrer entwikkelten Realität, und empirisch, ist eben sowohl vorhanden; die höhere Entwicklung des Lebens der Pflanze ist im Polypen, die höhere des Polypen im Insect u. s. w. Es ist nur empirische Unvernunft, welche im Polypen die empiri-

sche Darstellung der höhern Stuffe des Insects erblicken will; der Polype, der nicht Polype wäre, bleibt nichts als dieses bestimmte mit mir in einer empirischen Beziehung stehende todte Stück Materie, welches dadurch todt und Materie ist, daß ich es als eine leere Möglichkeit etwas anderes zu seyn, als welche Leerheit der Tod ist, setze; ist es absolut ohne eine empirische Beziehung um die höhere Darstellung zu thun, so ist sie zu finden, denn sie muß der absoluten Nothwendigkeit nach vorhanden seyn. — So kann z. B. die Lebensverfassung wohl als etwas ganz positives erscheinen; aber vors erste von Seiten der Nothwendigkeit ist sie nicht ein absolutes einzelnes, sondern schlechthin in der Totalität der Nothwendigkeit; nach innen aber gegen das Leben selbst kommt es, ob sie positiv sey, darauf an, daß das Volk in ihr sich als Individualität wahrhaft organisirt hat, die Gestalt jenes Systems vollkommen ausfüllt, und lebendig durchdringt, ob das Gesetz dieser Verhältnisse Sitte ist. Wenn also etwa der Genius einer Nation überhaupt tiefer steht, und ein schwächerer ist, und die Schwäche der Sittlichkeit ist in der Barbarey und in der formellen Cultur am härtesten, wenn sie von einer andern sich besiegen lassen, ihre Unabhängigkeit verlieren müssen, also das Unglück und die Schmach des Verlustes der Selbstständigkeit, dem Kampfe und dem Tode vorgezogen hat; wenn sie so roh in die Realität des thierischen Lebens versunken ist, daß sie sich nicht einmal in die formelle Idealität, in die Abstraction eines Allgemeinen erhebt, und also in der Bestimmung der Verhältnisse für das physische Bedürfniß nicht das Verhältniß von Recht sondern nur von Persönlichkeit ertragen kann, — oder eben so, wenn die Realität des All-

gemeinen und des Rechts allen Glauben und alle Wahrheit verlohren hat, und sie das Bild der Göttlichkeit nicht in sich selbst zu empfinden und zu genießen vermag, sondern dasselbe außer sich setzen, und für dasselbe mit einem dumpfen Gefühl, oder dem ganz schmerzlichen der weiten Entfernung und Erhabenheit vorlieb nehmen muß, so haben Lehensverfassung und Knechtschaft absolute Wahrheit, und dieß Verhältniß ist die einzig mögliche Form der Sittlichkeit, und darum die nothwendige und gerechte und sittliche.

Von dieser Individualität des Ganzen aus und dem bestimmten Charakter eines Volks ist denn auch das ganze System, in das sich die absolute Totalität organisirt, zu erkennen; es ist zu erkennen, wie alle Theile der Verfassung und der Gesetzgebung, alle Bestimmungen der sittlichen Verhältnisse schlechthin durch das Ganze bestimmt sind, und ein Gebäude bilden, in welchem keine Verbindung und keine Zierde für sich a priori vorhanden gewesen, sondern jede durch das Ganze geworden und ihm unterthänig ist. In diesem Sinne hat Montesquieu sein unsterbliches Werk auf die Anschauung der Individualität und des Charakters der Völker gegründet, und wenn er sich nicht zur lebendigsten Idee erhoben hat, doch schlechthin die einzelnen Einrichtungen und Gesetze nicht aus der sogenannten Vernunft deducirt, noch sie aus der Erfahrung abstrahirt und dann zu etwas allgemeinem erhoben, sondern wie die höhern Verhältnisse der staatsrechtlichen Theile, so auch die niedrigern Bestimmungen der bürgerlichen Verhältnisse bis auf Testamente, Ehegesetze u. s. w. herab, ganz allein aus

dem Charakter des Ganzen und seiner Individualität begriffen, und hiemit den empirischen Theoretikern, welche die Zufälligkeiten ihrer Systeme des Staats und der Gesetze aus der Vernunft zu erkennen und aus dem Menschenverstande selbst oder auch aus der allgemeinen Erfahrung herausgenommen zu haben vermeynen, auf eine ihnen begreiffliche Weise gezeigt, daß die Vernunft, und der Menschenverstand, und die Erfahrung, aus welchen die bestimmten Gesetze herkommen, keine Vernunft und Menschenverstand a priori, auch keine Erfahrung a priori, was eine absolut allgemeine wäre, sind, sondern ganz allein die lebendige Individualität eines Volkes, eine Individualität, deren höchste Bestimmtheiten wieder aus einer allgemeinern Nothwendigkeit zu begreiffen sind.

Wie oben in Beziehung auf die Wissenschaft gezeigt worden ist, daß jede einzelne Potenz fixirt und die Wissenschaft dadurch positiv werden kann; so muß eben dieß von dem sittlichen Individuum oder dem Volke behauptet werden. Denn nach der Nothwendigkeit muß die Totalität als Bestehen der auseinandergeworfenen Bestimmtheiten an ihm sich darstellen, und das einzelne Glied der Kette, unter dem es in der Gegenwart gesetzt ist, vorübergehen, und ein anderes eintreten. Indem das Individuum auf diese Art wächst, eine Potenz stärker hervor und die andere zurücktritt, so geschieht es, daß die Theile, welche sich in der letztern organisirt haben, sich als ausgeschieden und als abgestorben finden. Diese Theilung, worinn einiges einem neuen Leben entgegenreift, das andere aber, das sich auf der Stuffe einer Bestimmtheit festgesetzt hat, zurückbleibt, und

das Leben sich entfliehen sieht, ist allein möglich dadurch, daß die Bestimmtheit einer Stuffe fixirt und formell absolut gemacht worden ist; die Form des Gesetzes, welche der bestimmten Sitte gegeben worden, und welche die Allgemeinheit oder das negativ absolute der Identität ist, gibt ihr den Schein eines an sich seyenden; und wenn die Masse eines Volkes groß ist, so ist auch der Theil desselben groß, der sich in jener Bestimmtheit organisirt; und das Bewußtseyn, das im Gesetz über sie ist, hat ein großes Gewicht über das bewußtlose des neu aufstrebenden Lebens. Als Sitte und Gesetz Eins war, war die Bestimmtheit nichts positives, aber wie mit dem Wachsthum des Individuums das Ganze nicht gleichmäßig fortschreitet, so trennt sich Gesetz und Sitte, die lebendige Einheit, welche die Glieder verbindet, erschwacht, und es ist in der Gegenwart des Ganzen kein absoluter Zusammenhang und Nothwendigkeit mehr. Hier kann also das Individuum nicht aus sich selbst erkannt werden, denn seine Bestimmtheit ist ohne das Leben, welches sie erklärt und begreifflich macht; und indem die neue Sitte eben so anfängt, sich in Gesetzen aufzufassen, so muß schlechthin ein innerer Widerspruch der Gesetze unter sich hervorkommen. Wie im vorigen Geschichte nur eine Seite der Ansicht, und was nothwendig, zugleich frey ist, so ist hingegen hier die Nothwendigkeit mit der Freyheit nicht mehr eins, und fällt insofern ganz der reinen Geschichte anheim; was in der Gegenwart keinen wahrhaften lebendigen Grund hat, dessen Grund ist in einer Vergangenheit, d. h. es ist eine Zeit aufzusuchen, in welcher die im Gesetz fixirte aber erstorbene Bestimmtheit lebendige Sitte und in Uebereinstimmung

mit der übrigen Gesetzgebung war. Weiter aber als gerade für diesen Zweck der Erkenntniß reicht die Wirkung der rein geschichtlichen Erklärung der Gesetze und Einrichtungen nicht; sie wird ihre Bestimmung und Wahrheit überschreiten, wenn durch sie das Gesetz, das nur in einem vergangenen Leben Wahrheit hatte, für die Gegenwart gerechtfertigt werden soll; im Gegentheil erweißt diese geschichtliche Erkenntniß des Gesetzes, welche in verlornen Sitten und einem erstorbenen Leben seinen Grund allein aufzuzeigen weiß, gerade, daß ihm jetzt in der lebendigen Gegenwart der Verstand und die Bedeutung fehlt, wenn es schon noch durch die Form des Gesetzes, und dadurch, daß noch Theile des Ganzen in seinem Interesse sind und ihr Daseyn an dasselbe knüpfen, Macht und Gewalt hat.

Es ist aber für die richtige Unterscheidung dessen, was todt ist und keine Wahrheit hat, und dessen, was noch lebendig ist, an einen Unterschied zu erinnern, welcher der formalen Ansicht entgehen kann, und der verhindern muß, daß, was an sich negativ ist, für lebendiges Gesetz und also die Herrschaft der an sich negativen Gesetze für Belebtseyn der Organisation genommen werde. Denn Gesetze, welche der Oberherrschaft des Ganzen einzelne Bestimmtheiten und Theile entziehen, die Gewalt desselben von ihnen ausschließen, und die Ausnahmen des einzelnen vom allgemeinen constituiren, sind an sich etwas negatives, und Zeichen des beginnenden Todes, der für das Leben immer drohender wird, jemehr

des negativen und der Ausnahmen werden; und diese Gesetze, welche auf diese Auflösung gehen, den wahren, welche die Einheit des Ganzen constituiren, zu mächtig werden. Zum positiven und erstorbenen muß also nicht nur dasjenige gerechnet werden, was ganz einer Vergangenheit angehört, und keine lebendige Gegenwart mehr und allein eine unverständige, und weil es ohne innre Bedeutung ist, schaamlose Macht hat, sondern auch dasjenige ist ohne wahrhaft positive Wahrheit, was das negative, die Auflösung und Abtrennung von der sittlichen Totalität festsetzt; jenes ist die Geschichte eines vergangenen Lebens, dieses aber die bestimmte Vorstellung des gegenwärtigen Todes. So können in einem aufgelösten Volk, wie z. B. im deutschen allerdings, die Gesetze Wahrheit zu haben scheinen, wenn man nicht unterscheidet, ob sie Gesetze des negativen und der Trennung, oder Gesetze des wahrhaft positiven und der Einheit sind. Unmittelbar damit, daß die ein Ganzes organisirenden Gesetze allein für eine Vergangenheit Bedeutung haben, und sich auf eine Gestalt und Individualität beziehen, die längst als eine erstorbene Hülle abgestreift ist, daß sie nur noch für Theile Interesse haben, und dadurch nicht eine lebendige Beziehung gegen das Ganze, sondern eine ihm fremde Gewalt und Herrschaft setzen, und daß dasjenige, worin ein lebendiges Band und innre Einheit sich darstellt, als Mittel für seinen Zweck nicht die allermindeste Angemessenheit mehr, also dieses Mittel weder Verstand, noch Wahrheit hat, denn die Wahrheit des Mittels ist darin, daß es dem Zweck adäquat ist; durch welche innerste Unwahrheit des Ganzen

dann auch erfolgt, daß in der Wissenschaft der Philosophie überhaupt, in der Sittlichkeit, eben so der Religion wenig wahres mehr seyn kann; — unmittelbar damit bestimmt und befestigt sich die Auflösung und setzt sich in einem System des Negativen, gibt sich somit den formellen Schein wie von Erkenntniß, so von Gesetzen, deren inneres Wesen das Nichts ist; wenn die Erkenntniß und Wissenschaft eines solchen Volks sich ausdrückt, daß die Vernunft nichts erkenne und wisse, und nur in der leeren Freyheit, als einer Flucht, im Nichts und in dessen Schein sey, so ist der Innhalt und das Wesen der negativen Gesetzgebung, daß kein Gesetz, keine Einheit, kein Ganzes sey; jene erste Unwahrheit ist also diejenige, welche bewußtlos und unbefangen es ist, diese zweyte aber, welche sich die Form anmaßt, und damit sich befestigt.

Es ist also nicht die Philosophie, welche das besondere, darum, weil es ein besonderes ist, für ein positives nimmt; sondern nur insofern es außer dem absolutem Zusammenhange des Ganzen als ein eigener Theil Selbstständigkeit errungen hat. Die absolute Totalität hemmt sich als Nothwendigkeit in jeder ihrer Potenz, bringt sich auf ihr als Totalität hervor, wiederholt daselbst sowohl die vorhergehenden Potenzen, als sie die nachfolgenden anticipirt, aber eine derselben ist die größte Macht, in deren Farbe und Bestimmtheit die Totalität erscheint, ohne jedoch für das Leben etwas beschränkendes zu seyn, so wenig es das Wasser für den Fisch, die Luft für den Vogel ist. Es ist zugleich nothwendig, daß die Individualität fort-

schreite, sich metamorphosire, und das der herrschenden Potenz angehörige erschwache und ersterbe, damit alle Stufen der Nothwendigkeit an ihr als solche erscheinen; das Unglück aber der Periode des Uebergangs, daß dieses Erstarken der neuen Bildung sich nicht von dem vergangenen absolut gereinigt hat, ist es, worin das positive ist. Und die Natur, ob sie zwar innerhalb einer bestimmten Gestalt mit gleichmäßiger, jedoch nicht mechanisch gleichförmiger, sondern mit gleichförmig beschleunigter Bewegung fortgeht, genießt jedoch auch einer neuen Gestalt, welche sie errungen hat; wie sie in dieselbe springt, so verweilt sie sich in ihr. Wie die Bombe zu ihrer Culmination einen Ruck thut, und dann in ihr einen Moment ruht; oder wie das erhitzte Metall nicht wie Wachs erweicht, sondern auf einmal in den Fluß springt, und auf ihm verweilt; denn die Erscheinung ist der Uebergang ins absolut entgegengesetzte, also unendlich, und dieses Heraustreten des entgegengesetzten aus der Unendlichkeit oder seinem Nichts ist ein Sprung, und das Daseyn der Gestalt in ihrer neugebohrnen Kraft ist zuerst für sich selbst, ehe sie sich ihres Verhältnisses zu einem fremden bewußt wird; so hat auch die wachsende Individualität sowohl die Freudigkeit jenes Sprungs als eine Dauer des Genusses ihrer neuen Form, bis sie sich allmählig dem Negativen öffnet, und auch in ihrem Untergange auf einmal und brechend ist.

Wenn nun die Philosophie der Sittlichkeit diese Nothwendigkeit begreiffen und den Zusammenhang ihres Innhalts so wie die Bestimmtheit desselben als absolut

verbunden mit dem Geiste und als seinen lebendigen Leib erkennen lehrt, und sich dem Formalismus, der, was er unter den Begriff der Besonderheit subsumiren kann, für zufällig und für todt ansieht, entgegensetzt; so erkennt die Philosophie der Sittlichkeit zugleich, daß diese Lebendigkeit der Individualität überhaupt, welches auch ihre Gestalt sey, eine formale Lebendigkeit ist; denn die Beschränktheit dessen, was der Nothwendigkeit angehört, obgleich absolut in die Indifferenz aufgenommen, ist nur ein Theil der Nothwendigkeit, nicht die absolute totale Nothwendigkeit selbst, also immer eine Nichtübereinstimmung des absoluten Geistes und seiner Gestalt. Für diese absolute Gestalt aber kann sie nicht zur Gestaltlosigkeit des Kosmopolitismus fliehen, noch zu der Leerheit der Rechte der Menschheit, und der gleichen Leerheit eines Völkerstaats und der Weltrepublik, als welche Abstractionen und Formalitäten das gerade Gegentheil der sittlichen Lebendigkeit enthalten, und ihrem Wesen nach gegen Individualität protestantisch und revolutionär sind; sondern sie muß für die hohe Idee der absoluten Sittlichkeit auch die schönste Gestalt erkennen; und da die absolute Idee an sich selbst absolute Anschauung ist, so ist mit ihrer Construction unmittelbar auch die reinste und freyste Individualität bestimmt, in welcher der Geist sich selbst vollkommen objectiv in seiner Gestalt anschaut, und ganz, ohne Rückkehr zu sich aus der Anschauung, sondern unmittelbar die Anschauung selbst als sich selbst erkennt, und eben dadurch absoluter Geist, und vollkommene Sittlichkeit ist; welche zugleich nach der oben vorgestellten Weise ihre Verwicklung mit dem negativen, denn was wir bisher positiv genannt haben, ist, wie aus

der Sache selbst hervorgegangen, an sich betrachtet das negative, abwehrt, es sich als objectiv und Schicksal gegenüberstellt, und dadurch, daß sie ihm eine Gewalt und ein Reich durch das Opfer eines Theils ihrer selbst mit Bewußtseyn einräumt, ihr eigenes Leben davon gereinigt erhält.

II.

Ueber Dante in philosophischer Beziehung.

Die die Vergangenheit mehr als die Gegenwart lieben, wird es nicht befremden, sich von den, eben nicht immer belohnenden, Anblicken der letzteren zu einem so entfernten Denkmal der mit Poesie verbundenen Philosophie zurückgeführt zu sehen, als die Werke des Dante sind, die längst die Heiligkeit des Alterthums bedeckt.

Ich verlange als Rechtfertigung des Platzes, den diese Gedanken hier einnehmen, vorerst nichts zugegeben, als: daß das Gedicht, auf welches sie sich beziehen, eines der merkwürdigsten Probleme der philosophischen und historischen Construction der Kunst ist. Der Verfolg wird zeigen, daß diese Untersuchung eine weit allgemeinere, die Verhältnisse der Philosophie selbst betreffende, in sich schließt und für diese von nicht geringerem Interesse als für die Poesie ist, deren wechselseitige Verschmelzung, zu welcher die ganze neuere Zeit sich neigt, von beyden Seiten gleich bestimmte Bedingungen fodert.

Im Allerheiligsten,

Wo Religion und Poesie verbündet,

steht Dante als Hohepriester und weiht die ganze moderne Kunst für ihre Bestimmung ein. Nicht ein einzelnes Gedicht, sondern die ganze Gattung der neueren Poesie repräsentirend und selbst eine Gattung für sich, steht die göttliche Komödie so ganz abgeschlossen, daß die von einzelneren Formen abstrahirte Theorie für sie ganz unzureichend ist, und sie als eine eigne Welt auch ihre eigne Theorie fodert. Das Prädicat der Göttlichkeit gab ihr der Urheber, weil sie von der Theologie und von göttlichen Dingen handelt; Komödie nannte er sie, nach den einfachsten Begriffen von dieser und der entgegengesetzten Gattung, wegen des furchtbaren Beginns und des glücklichen Ausgangs und weil die gemischte Natur seines Gedichts, dessen Stoff bald erhabener bald niedriger ist, auch eine gemischte Art des Vortrags nothwendig machte.

Man sieht aber leicht, daß es nach den gewöhnlichen Begriffen nicht dramatisch heißen kann, da es keine beschränkte Handlung darstellt: inwiefern Dante selbst als die Hauptperson betrachtet wird, die nur als Band für die unermeßliche Reihe von Gesichten und Gemählden dient, und mehr leidend als thätig sich verhält, könnte dieses Gedicht dem Roman sich zu nähern scheinen; aber auch dieser Begriff erschöpft es so wenig, als es nach einer gewöhnlicheren Vorstellung episch heißen kann, da in den Gegenständen der Darstellung selbst keine Aufeinanderfolge stattfindet. Als Lehrgedicht es zu betrachten, ist gleichfalls

nicht möglich, da es in einer viel unbedingteren Form und Absicht, als der des Lehrens, geschrieben ist. Es ist also nichts von alle dem insbesondere, auch nicht etwa nur eine Zusammensetzung, sondern eine ganz eigenthümliche, gleichsam organische, durch keine willkührliche Kunst wieder hervorzubringende Mischung aller Elemente dieser Gattungen, ein absolutes Individuum, nichts Andern und nur sich selbst vergleichbar.

Der Stoff des Gedichts ist im Allgemeinen die ausgesprochene Identität der ganzen Zeit des Dichters, die Durchdringung der Begebenheiten derselben mit den Ideen der Religion, der Wissenschaft und der Poesie in dem überlegensten Geist jenes Jahrhunderts. Unsere Absicht ist nicht, es in seiner unmittelbaren Zeitbeziehung, sondern vielmehr in seiner Allgemeingültigkeit und Urbildlichkeit für die ganze moderne Poesie zu fassen.

Das nothwendige Gesetz derselben bis zu dem in noch unbestimmbarer Ferne liegenden Punct, wo das große Epos der neuen Zeit, das bis jetzt nur rhapsodisch und in einzelnen Erscheinungen sich verkündet, als beschlossene Totalität hervortritt, ist: daß das Individuum den ihm offenbaren Theil der Welt zu einem Ganzen bilde und aus dem Stoff seiner Zeit, ihrer Geschichte und ihrer Wissenschaft sich seine Mythologie erschaffe. Denn wie die alte Welt allgemein die Welt der Gattungen, so ist die moderne die der Individuen: dort ist das Allgemeine wahrhaft das Besondere, das Geschlecht wirkt als Individuum; hier ist umgekehrt die Besonderheit der Ausgangspunct, die zur Allgemeinheit werden soll. In jener ist eben deswegen alles dauernd, unvergänglich: die Zahl hat gleichsam keine

Gewalt, da der Allgemeinbegriff mit dem des Individuum in Eins fällt: in dieser ist Wechsel und Wandel bleibendes Gesetz, kein beschloßner, sondern nur ein durch Individualität ins Unendliche zu erweiternder Kreis faßt ihre Bestimmungen, und weil Universalität zum Wesen der Poesie gehört, so ist die nothwendige Foderung diese, daß das Individuum durch die höchste Eigenthümlichkeit wieder allgemeingültig, durch die vollendete Besonderheit wieder absolut werde. Eben durch das schlechthin Individuelle, nichts anderm Vergleichbare seines Gedichts ist Dante der Schöpfer der modernen Kunst, die ohne diese willkührliche Nothwendigkeit und nothwendige Willkühr nicht gedacht werden kann.

Von dem ersten Beginn der griechischen Poesie an sehen wir sie von der Wissenschaft und Philosophie rein geschieden, im Homer, und diesen Sonderungsproceß bis zur vollkommenen Entgegensetzung der Dichter und Philosophen fortgesetzt, welche durch allegorische Erklärungen der Homerischen Dichtungen vergeblich eine Harmonie zu erkünsteln suchten. In der neueren Zeit ist die Wissenschaft der Poesie und Mythologie vorangegangen, welche nicht Mythologie seyn kann, ohne universell zu seyn und alle Elemente der vorhandenen Bildung, die Wissenschaft, die Religion, die Kunst selbst, in ihren Kreis zu ziehen und nicht allein den Stoff der gegenwärtigen, sondern auch den der vergangenen Zeit zu einer vollkommenen Einheit zu verknüpfen. In diesem Widerstreit, da die Kunst das Geschlossene, Begränzte fodert, der Geist der Welt aber gegen das Unbegränzte hintreibt und mit unwandelbarer Festigkeit jede Schranke niederreißt, muß das Individuum

eintreten, mit absoluter Freyheit sondern, der Mischung der Zeit daurende Gestalten abzugewinnen suchen, und innerhalb der durch Willkühr gezogenen Formen dem Gebilde seiner Dichtung durch die absolute Eigenthümlichkeit wieder die Nothwendigkeit in sich und die Allgemeingültigkeit nach außen geben.

Dieß hat Dante gethan. Er hatte vor sich den Stoff der Geschichte der Gegenwart wie der Vergangenheit. Er konnte ihn nicht zum reinen Epos verarbeiten, theils seiner Natur wegen, theils weil er dadurch wieder andere Seiten der Bildung seiner Zeit ausgeschlossen hätte. Zu der Ganzheit derselben gehörte auch die Astronomie, die Theologie und Philosophie der Zeit. Er konnte diese nicht in einem Lehrgedicht vortragen, denn auch dadurch beschränkte er sich wieder und sein Gedicht mußte, um universell zu seyn, zugleich historisch seyn. Es bedurfte einer ganz willkührlichen, vom Individuum ausgehenden, Erfindung, um diesen Stoff zu verknüpfen und organisch zu Einem Ganzen zu bilden. Die Ideen der Philosophie und Theologie in Symbolen darzustellen war unmöglich, denn es war keine symbolische Mythologie vorhanden. Er konnte aber eben so wenig sein Gedicht ganz allegorisch machen, denn alsdann konnte es wieder nicht historisch seyn. Es mußte also eine durchaus eigenthümliche Mischung des Allegorischen und Historischen seyn. In der exemplarischen Poesie der Alten war kein Ausweg dieser Art möglich: nur das Individuum konnte ihn ergreifen, nur schlechthin freye Erfindung ihn verfolgen.

Das Gedicht des Dante ist nicht allegorisch in dem Sinn, daß die Gestalten desselben etwas anders nur be-

deuteten, ohne unabhängig von der Bedeutung und an sich selbst zu seyn. Von der andern Seite ist keine derselben auf solche Weise von der Bedeutung unabhängig, daß sie zugleich die Idee selbst und mehr als Allegorie von ihr wäre. Es ist also in seinem Gedicht ein ganz eigenthümliches Mittel zwischen Allegorie und zwischen symbolisch-objectiver Gestaltung. Es ist kein Zweifel, und der Dichter hat es selbst anderwärts erklärt, daß Beatrice z. B. eine Allegorie, der Theologie nämlich, ist. So ihre Gefährtinnen, so viele andere Gestalten. Aber sie zählen zugleich für sich selbst, und treten als historische Personen ein, ohne deswegen Symbole zu seyn.

Dante ist in dieser Rücksicht urbildlich, da er ausgesprochen hat, was der moderne Dichter zu thun hat, um das Ganze der Geschichte und Bildung seiner Zeit, den einzigen mythologischen Stoff, der ihm vorliegt, in einem poetischen Ganzen niederzulegen. Er muß aus absoluter Willkühr Allegorisches und Historisches verknüpfen, er muß allegorisch seyn, und ist es auch wider seinen Willen, weil er nicht symbolisch seyn kann, und historisch, weil er poetisch seyn soll. Die Erfindung, die er in dieser Rücksicht macht, ist jedesmal einzig, eine Welt für sich, ganz der Person angehörig.

Das einzige deutsche Gedicht von universeller Anlage knüpft die äußersten Enden in dem Streben der Zeit durch die ganz eigenthümliche Erfindung einer partiellen Mythologie, die Gestalt des Faust, auf ähnliche Weise zusammen, obgleich es in bey weitem mehr Aristophanischer Bedeutung Komödie und in anderm, mehr poeti-

schem Sinne, göttlich heißen kann, als das Gedicht des Dante.

Die Energie, mit welcher das Individuum die besondere Mischung des vorliegenden Stoffs der Zeit und seines Lebens gestaltet, bestimmt das Maß, in welchem er mythologische Kraft erhält. Die Personen des Dante erhalten schon durch die Stelle, an welche er sie versetzt und welche ewig ist, eine Art der Ewigkeit: aber nicht nur das Wirkliche, was er aus seiner Zeit aufnimmt, wie die Geschichte des Ugolino u. a., sondern auch, was er gänzlich erdichtet, wie das Ende des Ulysses und seiner Gefährten, hat im Zusammenhang seines Gedichtes eine wahrhaft mythologische Gewißheit.

Es könnte nur ein sehr untergeordnetes Interesse haben, die Philosophie, Physik und Astronomie des Dante an und für sich darzustellen, da seine wahre Eigenthümlichkeit nur in der Art ihrer Verschmelzung mit der Poesie liegt. Das Ptolomäische Weltsystem, welches gewissermaßen der Grund seines poetischen Gebäudes ist, hat an sich selbst schon eine mythologische Farbe: wenn aber seine Philosophie insgemein als Aristotelische charakterisirt wird, so muß darunter nicht die rein peripatetische, sondern die der damaligen Zeit eigene Verbindung derselben mit den Ideen der Platonischen verstanden werden, wie sich durch viele Proben seines Gedichtes beweisen ließe.

Wir wollen nicht bey der Kraft und Gediegenheit einzelner Stellen, der Einfachheit und unendlichen Naivetät einzelner Bilder verweilen, in denen er seine philosophischen Ideen ausspricht, wie das bekannte von der

Seele, die aus den Händen Gottes kommt, als ein kleines Mägdlein, das mit Weinen und Lachen kindisch thut, ein einfältig Seelchen, das nichts weiß, außer daß es, bewegt von dem heitern Urheber, sich gern zu dem wendet, wodurch es ergötzt wird: wir reden nur von der allgemein symbolischen Form des Ganzen, in deren Absolutheit mehr als in irgend etwas anderm die Allgemeingültigkeit und die Ewigkeit dieses Gedichts erkannt wird.

Wenn die Verbindung der Philosophie und Poesie auch nur in ihrer untergeordnetsten Synthese als Lehrgedicht aufgefaßt wird, so ist, weil das Gedicht ohne äußeren Zweck seyn soll, nothwendig, daß die Absicht (zu lehren) in ihm selbst wieder aufgehoben und in eine Absolutheit verwandelt ist, so daß es um seiner selbst willen zu seyn scheinen könne. Dies ist aber nur denkbar, wenn das Wissen, als Bild des Universum und in der vollkommenen Eintracht mit demselben, als der ursprünglichsten und schönsten Poesie, an und für sich selbst schon poetisch ist. Dante's Gedicht ist eine viel höhere Durchdringung der Wissenschaft und der Poesie, und um so viel mehr muß seine Form, auch in der freyeren Selbstständigkeit, dem allgemeinen Typus der Weltanschauung angemessen seyn.

Die Eintheilung des Universum und Anordnung des Stoffs nach den drey Reichen, des Infernum, Purgatorium und Paradieses ist auch unabhängig von der besondern Bedeutung dieser Begriffe im Christenthum eine allgemein symbolische Form, so daß man nicht sieht, warum in derselben Form nicht jedes ausgezeichnete Zeitalter

seine göttliche Komödie haben könnte. Wie für das neuere Drama die Form der fünf Aufzüge als die gewöhnliche angenommen ist, weil jede Begebenheit in ihrem Beginn, Fortgang, ihrer Culmination, Hinneigung zum Ende und wirklichen Ende betrachtet werden kann, so ist jene Trichotomie des Dante für die höhere prophetische Poesie, welche eine ganze Zeit ausspräche, als allgemeine Form denkbar, deren Ausfüllung nur unendlich verschieden wäre, wie sie durch die Macht origineller Erfindung immer aufs neue belebt werden könnte. Aber nicht nur als äußere Form, sondern als sinnbildlicher Ausdruck des innern Typus aller Wissenschaft und Poesie ist jene Form ewig und fähig, die drey großen Gegenstände der Wissenschaft und Bildung, Natur, Geschichte und Kunst in sich zu fassen. Die Natur ist, als die Geburt aller Dinge, die ewige Nacht und als diejenige Einheit, wodurch diese in sich selbst sind; das Aphelium des Universum, der Ort der Entfernung von Gott als dem wahren Centro. Das Leben und die Geschichte, deren Natur stufenweises Fortschreiten ist, ist nur Läuterung, Uebergang zu einem absoluten Zustand. Dieser ist nur in der Kunst gegenwärtig, welche die Ewigkeit anticipirt, das Paradies des Lebens, und wahrhaft im Centro ist.

Dante's Gedicht ist also, von allen Seiten betrachtet, kein einzelnes Werk eines besondern Zeitalters, einer besondern Stufe der Bildung, sondern urbildlich durch die Allgemeingültigkeit, die es mit der absolutesten Individualität vereinigt, durch die Universalität, vermöge der es keine Seite des Lebens und der Bildung aus-

schließt, durch die Form endlich, welche nicht besonderer Typus, sondern Typus der Betrachtung des Universum überhaupt ist.

Die besondere Anordnung des Gedichts nach innen kann allerdings nicht diese Allgemeingültigkeit haben, da sie nach Begriffen der Zeit und besondern Absichten des Dichters gebildet ist, dagegen ist der allgemeine innere Typus, wie von einem solchen kunstvollen und durchaus absichtlichen Werk nicht anders erwartet werden kann, auch äußerlich wieder durch Gestalt, Farbe, Ton der drey großen Theile des Gedichts symbolisirt.

Bey der Ungemeinheit seines Stoffs bedurfte Dante für die Form seiner Erfindungen im einzelnen einer Art von Beglaubigung, welche ihm nur die Wissenschaft der Zeit geben konnte, die für ihn gleichsam die Mythologie und der allgemeine Grund ist, der den kühnen Bau seiner Erfindungen trägt. Aber auch im Einzelnen bleibt er ganz der Absicht getreu allegorisch zu seyn, ohne daß er aufhörte historisch und poetisch zu seyn. Das Infernum, Purgatorium und Paradies sind gleichsam nur das in concreto und architektonisch aufgeführte System der Theologie. Die Maße, Zahlen und Verhältnisse, die er im Innern derselben beobachtet, waren durch diese Wissenschaft vorgeschrieben, und er begab sich hierinn absichtlich der Freyheit der Erfindung, um seinem dem Stoff nach unbegränzten Gedicht durch die Form Nothwendigkeit und Begränzung zu geben. Die allgemeine Heiligkeit und die Bedeutung der Zahlen ist eine andere äußere Form, auf die seine Poesie sich gründet. So ist überhaupt die ganze logische und syllogistische Ge-

lehrsamkeit jener Zeit für ihn nur Form, die ihm zugegeben werden muß, um zu derjenigen Region zu gelangen, in welcher sich seine Poesie befindet.

Dennoch sucht Dante in diesem Anschließen an religiöse und wissenschaftliche Vorstellungen, als das allgemeingültigste, was seine Zeit darbot, niemals eine Art gemeiner poetischer Wahrscheinlichkeit, sondern hebt vielmehr eben damit alle Absicht auf, den groben Sinnen zu schmeicheln. Sein erster Eingang in die Hölle geschieht, wie er geschehen mußte, ohne einen unpoetischen Versuch, ihn zu motiviren oder begreiflich zu machen, in einem Zustand, ähnlich dem eines Gesichts, ohne daß doch die Absicht wäre, ihn dafür gelten zu machen. Seine Erhebung durch die Augen der Beatrice, durch welche die göttliche Kraft sich an ihn gleichsam fortleitet, drückt er in einer einzigen Zeile aus: das Wunderbare seiner eigenen Begegnisse verwandelt er unmittelbar selbst wieder in ein Gleichniß von Geheimnissen der Religion und beglaubigt jene durch das noch höhere Mysterium, wie wenn er seine Aufnahme in den Mond, die der des Lichtes in ungetrenntes Wasser gleicht, zu einem Bilde der Menschwerdung Gottes macht.

Die Fülle der Kunst, die Tiefe der bis in's Einzelne gehenden Absichtlichkeit in der innern Construction der drey Welttheile darzustellen, wäre eine eigene Wissenschaft, wie kurze Zeit nach des Dichters Tode von seiner Nation anerkannt wurde, indem sie einen eigenen Lehrstuhl des Dante errichtete, den zuerst Boccaccio bekleidete.

Aber nicht nur die einzelnen Erfindungen jedes der

drey Theile des Gedichts lassen das allgemein-bedeutende der ersten Form durchscheinen, sondern noch bestimmter drückt sich das Gesetz derselben in dem innerlichen und geistigen Rhythmus aus, wodurch sie einander entgegengesetzt sind. Das Infernum, wie es das furchtbarste in den Gegenständen ist, ist auch das stärkste im Ausdruck, das strengste in der Diction, auch den Worten nach dunkel und graunvoll. Auf einem Theil des Purgatorium ruht eine tiefe Stille, da die Wehklagen der untern Welt verstummen, auf den Anhöhn desselben, den Vorhöfen des Himmels, wird alles Farbe: das Paradies ist eine wahre Musik der Sphären.

Die Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit der Strafen im Infernum ist mit einer fast beyspiellosen Invention ausgedacht. Zwischen den Verbrechen und den Qualen ist nie ein anderer als poetischer Zusammenhang. Dantes Geist entsetzt sich vor dem Schrecklichen nicht, ja er geht bis an die äußerste Gränze desselben. Aber es ließe sich für jeden einzelnen Fall zeigen, daß er niemals aufhört, erhaben und demnach wahrhaft schön zu seyn: denn was Menschen, die das Ganze nicht zu fassen im Stande sind, zum Theil als niedrig ausgezeichnet haben, ist es nicht in ihrem Sinne, sondern nothwendiges Element der Gemischtheit des Gedichts, wegen welcher es Dante selbst Komödie nannte. Der Haß des Argen, der Zorn eines göttlichen Gemüths, der sich in Dante's schrecklicher Composition ausdrückt, sind nicht das Erbtheil gemeiner Seelen. Es ist zwar noch sehr zweifelhaft, was insgemein angenommen wird, daß die Verbannung aus Florenz, nachdem er bis dahin seine Poe-

sie vornehmlich nur der Liebe geweiht hatte, zuerst seinen zum Ernsthaften und Außerordentlichen aufgelegten Geist zu der höchsten Erfindung gespornt habe, worinn er das Ganze seines Lebens, der Schicksale seines Herzens und seines Vaterlandes, zugleich mit dem Unmuth darüber aushauchte. Aber die Rache, die er im Infernum übt, übt er wie im Namen des Weltgerichts, als berufener Strafrichter mit prophetischer Kraft, nicht nach persönlichem Haß, sondern mit frommer durch die Gräuel der Zeit empörter Seele und einer längst nicht mehr gekannten Liebe des Vaterlandes, wie er selbst in einer Stelle des Paradieses sich darstellt, wo er sagt: „Wenn es je geschieht, daß das heilige Gedicht, an welches Hand gelegt haben so der Himmel als die Erde, und das mich bleich gemacht hat viele Jahre hindurch, überwindet die Grausamkeit der Zeit, die mich ausschließt aus der schönen Hürde, wo ich, ein Lämmlein, schlief, feind den Wölfen, die sie verheeren: mit anderer Stimme dann und neuem Vließ werde ich zurückkehren und an dem Ort meiner Taufe den Lorbeer empfangen.“ Die Schrecklichkeit der Qualen der Verdammten mäßigt er durch seine eigene Empfindung darüber, die noch fast am Ziele so vielen Jammers die Augen ihm so berauscht, daß er zu weinen begierig ist, und Virgilius ihm sagt: Warum betrübst du dich doch?

Es ist schon bemerkt worden, daß die meisten Strafen des Infernum symbolisch für die Verbrechen sind, die durch sie gestraft werden, aber mehrere sind es noch in weit allgemeinerer Beziehung. Von dieser Art ist insbesondere die Darstellung einer Metamorphose, wo zwey

Naturen zugleich sich in einander und durch einander verwandeln und den Stoff gleichsam tauschen. Keine der Verwandlungen des Alterthums kann sich an Erfindung mit dieser messen, und wenn ein Naturforscher oder didaktischer Dichter Sinnbilder der ewigen Metamorphose der Natur von solcher Kraft zu entwerfen vermöchte, könnte er sich glücklich preisen.

Das Infernum ist nicht nur, wie schon bemerkt, der äußern Form der Darstellung nach, sondern dadurch von den andern Theilen unterschieden, daß es vorzugsweise das Reich der Gestalten, und demnach der plastische Theil des Gedichts ist. Das Purgatorium muß man als den pittoresken erkennen. Nicht allein sind die Büßungen, die den Sündern hier auferlegt werden, zum Theil ganz mahlerisch, bis zur Heiterkeit behandelt; sondern insbesondere bietet die Wanderung über die heiligen Hügel der Büßungsstätte einen raschen Wechsel vorübergehender Aussichten, Scenen und mannichfacher Wirkungen des Lichtes dar, bis auf den letzten Gränzen desselben, nachdem der Dichter am Lethe angekommen ist, die höchste Pracht der Mahlerey und der Farbe sich aufthut: in den Schilderungen der göttlichen uralten Hayne dieser Gegend, der himmlischen Klarheit der Wasser, die von ihren ewigen Schatten bedeckt sind, der Jungfrau, der er an ihren Ufern begegnet und der Ankunft der Beatrice in einer Wolke von Blumen, unter einem weißen Schleyer, bekränzt mit Oliven, gehüllt in einen grünen Mantel und in Purpur lebendiger Flamme gekleidet.

Der Dichter ist durch das Herz der Erde selbst zum Lichte gedrungen: im Dunkel der Unterwelt konnte nur

die Gestalt unterschieden werden, im Purgatorium entzündet sich das Licht noch gleichsam mit dem irdischen Stoff und wird Farbe. Im Paradies bleibt nur die reine Musik des Lichtes, der Reflex hört auf und der Dichter erhebt sich stufenweise zur Anschauung der farblosen reinen Substanz der Gottheit selbst.

Die zur Zeit des Dichters mit mythologischer Würde bekleidete Ansicht des Weltsystems, der Qualität der Gestirne und des Maßes ihrer Bewegung ist der Grund, auf welchen sich seine Erfindungen in diesem Theil des Gedichtes stützen: und wenn er in dieser Sphäre der Absolutheit dennoch Grade und Unterschiede statt finden läßt, hebt er sie durch das herrliche Wort wieder auf, das er eine der Schwesterseelen, die er im Monde begegnet, aussprechen läßt: daß jedes Wo im Himmel Paradies ist.

Die Anlage des Gedichts bringt es mit sich, daß eben auf der Erhebung durch das Paradies die höchsten Sätze der Theologie erörtert werden. Die hohe Verehrung gegen diese Wissenschaft wird durch die Liebe zu Beatrice vorgebildet. Es ist nothwendig, daß in dem Verhältniß, als die Anschauung in das rein Allgemeine sich auflöst, die Poesie Musik wird, die Gestaltung verschwindet und daß in dieser Beziehung das Infernum als der poetischere Theil erscheinen kann. Allein es ist hier durchaus nichts einzeln zu nehmen und die besondere Vortrefflichkeit eines jeden Theils nur durch die Zusammenstimmung zum Ganzen bewährt und wahrhaft erkennbar. Wird das Verhältniß der drey Theile im Ganzen gefaßt, so wird es als nothwendig erkannt, daß das Paradies der rein mu-

sikalische und lyrische ist, selbst in der Absicht des Dichters, der diese auch in den äußeren Formen durch den häufigeren Gebrauch der lateinischen Worte kirchlicher Hymnen ausdrückt.

Die bewundernswürdige Größe des Gedichts, welche in der Durchdringung aller Elemente der Poesie und Kunst hervorleuchtet, gelangt auf diese Weise ganz zur äußeren Erscheinung. Dieses göttliche Werk ist nicht plastisch, nicht pittoresk, nicht musikalisch, sondern dieß alles zugleich und in zusammenstimmender Harmonie: es ist nicht dramatisch, nicht episch, nicht lyrisch, sondern auch von diesem eine ganz eigne, einzige, beyspiellose Mischung.

Ich glaube zugleich gezeigt zu haben, daß es prophetisch, vorbildlich ist für die ganze moderne Poesie. Es faßt alle ihre Bestimmungen in sich und entsteigt dem noch vielfach gemischten Stoff derselben als das erste sich über die Erde und zum Himmel ausbreitende Gewächs, die erste Frucht der Verklärung. Die die Poesie der späteren Zeit nicht nach oberflächlichen Begriffen, sondern in ihrem Quell kennen lernen wollen, mögen an diesem großen und strengen Geist sich üben, um zu wissen, durch welche Mittel die Ganzheit der neueren Zeit umfaßt werde und daß kein so leicht geknüpftes Band sie vereinige. Die hiezu nicht berufen sind, mögen gleich die Worte am Anfang des ersten Theils auf sich selbst beziehen:

Laßt alle Hofnung fahren, die ihr eingeht!

III.

Anzeige einiger die Naturphilosophie betreffenden Schriften.

(Fortsetzung.)

2. D. J. C. Oersteds Ideen zu einer neuen Architektonik der Naturmetaphysik, nebst Bemerkungen über einzelne Theile derselben. Herausgegeben von D. M. H. Mendel. Berlin b. Maurer. 1802.

Sein als scharfsinniger Denker und Gelehrter rühmlichst bekannter Freund, Hr. D. Oersted, habe das ungetheilte Verdienst, eine der wichtigsten Untersuchungen des unsterblichen Kant, die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft — seinen Landsleuten, den Dänen, bekannt gemacht zu haben, erzählt der Herausgeber und Bearbeiter. Eine zu Coppenhagen 1800. erschienene Schrift desselben habe sich des Beyfalls der Recensenten zu erfreuen, auch theile er die angenehme Erklärung mit, daß Hr. Oe. mit diesen Ideen keineswegs die Bearbeitung der Naturphilosophie beschlossen habe, und daß wir, nach beendigter literarischer Reise, durch seine Bemühungen bedeutendere Aufklärungen im Felde der Naturmetaphysik von ihm zu erwarten haben. — Die Bedeutung

der gegenwärtigen wird sich aus den folgenden Angaben hinlänglich beurtheilen lassen.

Die Metaphysik der äußern Natur, behauptet der Verf., gebe sich nur mit dem Wesen der Materie und der Bewegung ab, nicht aber damit, wie die ganze Natur daraus gebildet werde. Kant meyne, man müsse in einem jeden Theil der N. M. zu den Formen a priori ein durch Erfahrung gegebenes Merkmal hinzufügen, welches doch gegen seine Behauptung der Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Naturgesetze streite.

Ueber die Architectonik der Kantischen Naturmetaphysik sey zu erinnern, daß weder die Bewegung noch die Materie in ihr durch alle Prädicamente hindurch geführt sey, indem die Bewegung bloß nach denen der Quantität und Modalität und dem der Wechselwirkung, die Materie hingegen nur nach denen der Qualität und denen der Substantialität und Causalität abgehandelt sey.

Nach diesen wichtigen Entdeckungen stellt der Vf. seinen Plan auf, worinn die Mängel des Kantischen verbessert werden sollen, und nimmt zu diesem Behuf nur gleich als etwas, das sich versteht, an, daß aus der Transscendentalphilosophie zwey Doctrinen, eine Metaphysik der äußern und eine Metaphysik der innern Natur entspringen. Die letzte enthalte aber nur wenig oder gar nichts, was nicht schon in der Transscendentalphilosophie erläutert worden wäre. Warum oder wodurch ist sie denn also doch eine besondere Wissenschaft?

Hierauf wird auch wirklich eine vollständige Darstellung der allgemeinen Gesetze der Erfahrung, nach der Schnur der Categorieen gemacht, und nach demselben

IV.

Anhang zu No. II.

I.

Da kein Zweifel ist, daß mehrere den Aufsatz über Dante ganz unverständlich finden und noch mehrere sich mit der Ansicht desselben nicht werden zufrieden geben können, so wird ihnen zur Gemüthserholung hier eine andere vorgelegt, die mit jener, so wie mit Dante, gar nichts gemein hat, die also auch für andere, als die erstbestimmten, gar nicht und überhaupt fast bloß in der Absicht hier steht, ihrem Urheber eine Ehre damit zu erweisen.

Es ist die des Herrn Prof. Boutterweck, der in einer Geschichte der Poesie und Beredsamkeit seit dem Ende des dreyzehnten Jahrhunderts (Göttingen 1801. Erster Band. S. 119.) den Vater der neueren Poesie einen verunglückten Zögling der Kunst kecklich zu nennen wagt.

Die Würde eines Mitarbeiters an der allgemeinen Geschichte der Künste und Wissenschaften, wie an den Göttingischen gelehrten Anzeigen, giebt schon ein ziemliches Gefühl erhabener Vornehmigkeit gegen Dante, so daß er „beym freyen Ueberblick der Composition des ersten Theils der göttlichen Komödie kaum ernsthaft bleiben kann, das Fegfeuer aber ihn sehr oft wirklich zum Lachen reizt, wo man doch der Absicht des Dichters nach ernsthaft bleiben sollte." Ja — sogar zum Lächeln fühlt sich diese kräftige Ueberlegenheit gekitzelt, vorzüglich über die Strafen der Verdammten, die ihm in keinem ordentlich criminalrechtlichen Verhältniß zu den Verbrechen zu stehen scheinen; besonders der Wollüstigen, bey de-

nen er S. 103. mit vielem Interesse und recht behaglichen Späßen verweilt.

Zum Troste aller, die der vorhergehende Aufsatz betrübt hat, sey es gesagt: „Dante's Gedicht ist nur eine poetisch-theologische Reisebeschreibung, (S. 98.) die sich gegen den „guten Geschmack" ungemessen dadurch versündigt, „daß sie von scholastischer, astrologischer und theologischer Gelehrsamkeit starrt" (S. 118.) — Dieser Sünde wird sich Hr. B. gewiß weder in seinen poetischen noch selbst in seinen philosophischen Schriften jemals schuldig machen, denen man durch den tausendsten Theil der scholastischen und übrigen Gelehrsamkeit des Dante schon bey weitem zu viel zur Last legte. Ja, dieser Umstand hat ihm zuverlässig den vorzüglichen Beruf zur Abfassung einer Geschichte der Poesie gegeben, denn man kann vermuthen, daß mit der Abwesenheit von Gelehrsamkeit die Gegenwart des guten Geschmacks eintrete, besonders da Hr. B. eignen poetischen Versuchen entsagt und hierinn den guten Geschmack wirklich in richtiger Anwendung gezeigt hat.

In Kraft desselben beschwert er sich höchlich, daß er von „Machinerie" und allem, was die ästhetischen Recept- oder Kochbücher zu einer Epopee oder irgend einer Art von Gedicht fodern, in der göttlichen Komödie keine Spur finden könne. Sie ist „eine poetische Gallerie, vereinigt durch nichts weiter, als einen grotesken Nahmen" (S. 116.) und „mit Gothischen Schnörkeln verbrämt," (S. 111.) wofür man überhaupt vergeblich eine ästhetische Handhabe sucht.

Welche angenehme Beruhigung über das Unfaßbare des Gedichts! wie wenn jemand, der kaum etwa einen Hühnerstall bauen oder fassen könnte, sich vor das Straßburger Münster stellte, und den Vorübergehenden bemerklich machte, daß es in keinen edeln Formen und nicht nach den Regeln des guten Geschmacks gebaut sey!

Eine Frucht seiner historischen Gelehrsamkeit ist es ohne Zweifel, wenn Hr. B. weiß: „an bestimmte Gründe, warum an diese oder jene Stellen der göttlichen Komödie diese oder jene Personen versetzt sind, sey nicht zu denken, in einer andern Stunde würde vielleicht der Dichter an eine ganz andere Person gedacht haben.“

Es geschieht übrigens recht gern: man läßt sich die Mühe nicht verdrießen, „sich in die gewaltige Zurüstung zum Plan der göttlichen Komödie hineinzustudieren,“ und quält sich erbärmlich an ihm herum, „weil man sich nachher durch die gehörige Belehrung und erlangte Aufklärung über die Verirrungen des Vaters der Poesie reichlich belohnt findet.“ „Der Ehre (von Boutterweck) studirt zu werden, ist er selbst in seinen Verirrungen noch werth.“

Ja er geht in der Herablassung so weit, einzelne Stellen oder Gleichnisse schön zu finden und sie auszuzeichnen, da er die Ehre des Ganzen doch einmal nicht „retten“ kann, (S. 108.) und zu gestehen, daß die göttliche Komödie, wenn sie „fragmentarisch“ geschätzt wird, eines der edelsten Producte sey, dem an Eigenthümlichkeit sogar Shakespears Dramen nachstehen, über die Hr. B. ohne Zweifel *) so gut wie über Dante berichtet ist.

2.

Unter den unerhörten Gräueln des neuesten Idealismus wurde in einer Anmerkung des deutschen Mercurs

*) S. 334. wird eine Geschichte erzählt, die ein italiänischer Dichter dramatisch behandelt, von der ihm nicht nur die nächste Quelle (Boccaccio) unbekannt ist, sondern auch bemerkt wird: „aus dieser Geschichte ein ordentliches Lustspiel zu machen möchte ein Dichter, der sich auf dramatisches Interesse versteht, wohl schwerlich versucht haben,“ welche Meynung dem guten Geschmack und der Gelehrsamkeit dieses Geschichtschreibers der Poesie gleiche Ehre bringt: denn es ist nichts gewisser, als daß — Shakespeare diese Novelle, in All's well that ends well, sogar bis auf die Nebenzüge befolgt hat.

kürzlich auch folgendes angeführt: Die ehrwürdigsten Theologen der protestantischen Kirche, ein Semler, Spalding, Teller, Nösselt, Herder, Löffler u. s. w. werden in gemäß desselben mit Hohn bedeckt und von den Anhängern desselben mit dem Lieblingsprädicate Aufklärer gescholten. Dantes Hölle und Fegfeuer (das Paradies ist dem Schreiber wahrscheinlich entfallen oder er will nur das Grauenhafteste nennen) sey ihr christliches Evangelienbuch, und dergleichen mehr.

Da es nicht bekannt ist, daß in den Schriften irgend eines der neueren Idealisten die ehrwürdigsten protestantischen Theologen Aufklärer genannt worden sind, so müßte einer von ihnen etwa in einer Vorlesung von einer Art derselben, die er nicht für ehrwürdig hielt, eine solche Benennung gebraucht haben. Zuverlässig hat der Schreiber jener Anmerkung dieser Vorlesung, (gesetzt nämlich, sie wäre wirklich gehalten worden), nicht beygewohnt: wer könnte es denn also wohl seyn, als der wohlbestellte Ausrufer und allgemein bekannte Klatscher, der schon im ersten Stück des Ersten Bandes dieser Zeitschrift beyläufig charakterisirt worden ist.

Da sich also an der Identität desselben mit einem bekannten, aber wahrlich nicht ehrwürdigen, Mann in geistlichen Amt und Würden nicht zweifeln läßt, so bittet man um Entschuldigung, wenn folgende uns mitgetheilte Bemerkungen, die für unser unmittelbares Publikum ganz überflüssig sind, hier auf Verlangen, für ein anderes Publikum dahinten einen Platz finden, dem, wie es das Auskehricht der protestantischen Aufklärung als höchste Weisheit sich aufdringen lassen muß, billigerweise auch die Masken hiesiger Gegend als Auctoritäten vorgeführt werden.

„Der Verfasser dieses ist in einem rechtgläubigen Lande gebohren und hat die dort erhaltenen Begriffe von theologischer Ehrwürdigkeit noch immer nicht los werden

können. Er weiß, daß wenn in seinem Vaterlande, z. B. ein Oberconsistorialrath alle Arten der literarischen Industrie triebe, sein Studierzimmer zu einem Comptoir machte, von dem aus er 4 — 5 Novitäten-Journale expedirte und diese benutzte, Ausfälle auf öffentlich angestellte Lehrer in Fächern, von denen er nichts versteht, anzubringen, noch dazu nicht in eignen sondern in fremden Diensten, und wenn er zugleich sich als den Parasiten der Buchhändler hinstellte, auf der Leipziger Messe mit Lob und Tadel feil hätte, schlechte Scribenten durch seine Anpreisungen zu heben suchte, ehrliche Leute mit Lob incommodirte, er schon darum in der allgemeinen Verachtung leben würde.''

„Man setze aber: daß er, anstatt in Predigten oder erbaulichen Schriften gegen die Modesucht und den einreißenden Luxus zu arbeiten, selbst ein Journal des Luxus und der Moden redigirte, oder anstatt, wie es seines Amtes wäre, gegen die Unsittlichkeit der gangbaren Schauspiele zu schreiben, vielmehr die liederlichsten Stücke lobpriese, Meisterwerke dagegen, wär' es auch nur aus den Antiquitäten, herunter zu reißen suchte; man setze: er könnte, — da ihm, wenn er etwa noch Schulmann dabey wäre, vielleicht erlaubt seyn möchte, von den griechischen Hetären, obgleich nicht ex professo, doch beyläufig, zu reden — nicht aufhören, von den schlechten Häusern und öffentlichen Mädchen in London und Paris zu schreiben: so würde er, wohl zu merken, nach den in jenem Lande, und vielen andern, herrschenden Begriffen seines geistlichen Amtes ohne Widerrede entsetzt werden. Ich zweifle, ob ihm noch das Schulamt gelassen würde; vielleicht, mit der Weisung, sich bloß an die Antiquitäten zu halten. Wofern er aber von Monat zu Monat die englischen Carricaturblätter eigends zur Schau ausstellte und ihre Unfläthereyen mit Bildern aus der griechischen Mythologie recht con amore erläuterte, so

würde er als ein offenbarer Verderber des Geschmacks und der Reinheit der Jugend ohne Zweifel auch dieses Amtes entledigt, und es stünde ihm dann frey, mit Carricaturbildern und Pamphlets von Haus zu Haus feil zu gehen, und die freche Schamlosigkeit, gegen eine, die Heiligkeit der Natur, der Religion und der Kunst lehrende, Philosophie, als gegen ein Verderbniß und Gift der Jugend, Invectiven auszustreuen, mit Anstand zu treiben."

An der Verachtung fehlt es nun freylich hier zu Lande diesem Anmerkungenschreiber keineswegs, und er thut wohl, da er in diesem Umkreis, wie gesagt, schon längst keine andere Realität als die einer öffentlichen komischen Person hat, sich in einigen ganz rohen und unaufgehellten Gegenden, an den Pasquillantenpöbel, der in einer obscuren oberdeutschen Zeitung dem Vernehmen nach sein Wesen treibt, zu wenden und in die aufgeklärten Capucinerpredigten und Salatbadereyen, die von dorther gegen die Philosophie angestimmt werden sollen, mit einzustimmen. Daß er sich selbst nur zu dieser Classe von Menschen in jener Gegend rechnet, hat er dadurch an den Tag gelegt, daß er einen Mann, der ihr in seiner doppelten Eigenschaft als physischer Wohlthäter und Freund der Wissenschaften und Künste heilbringend gewesen ist und seyn wird, den Grafen Rumford, mit seinem einen Gilrey accompagnirenden Schenkenwitz nicht verschont gelassen hat.

Schlußanmerkung.

„Dieser Elenden dunkles Leben ist so niedrig, daß sie jedes andere Loos beneiden. Sprechen wir nicht weiter von ihnen, sondern sieh sie an und geh' vorbey."
Infern. C. III.

Digitized by Google